
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01433341 3

DIVI THOMAE

AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

VOLUMEN TERTIUM.

DIVI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DOCTORIS ANGELICI

A LEONE XIII P. M.

GLORIOSE REGNANTE

CATHOLICARUM SCHOLARUM PATRONI COELESTIS

RENUNCIATI

SUMMA THEOLOGICA

AD EMENDATIORES EDITIONES

IMPRESSA

ET ACCURATISSIME RECOGNITA

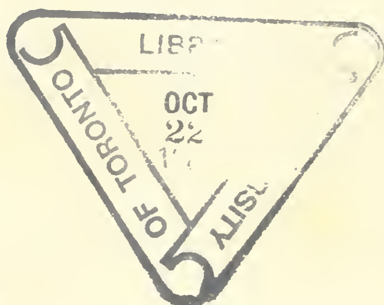
SECUNDA SECUNDAE PARTIS.



ROMAE

EX TYPOGRAPHIA SENATUS

M DCCC LXXXVI



Forzani et Sodales, officinatores librarii Italici Senatus.

INDEX

QUAEST. & ARTICUL. SECUNDAE SECUNDAE PARTIS

QUAESTIO VII.

De fide ipsa quantum ad suos effectus.

1. Utrum timor sit effectus fidei.
2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

QUAESTIO VIII.

De correspondentibus virtuti fidei: et primo de dono intellectus.

1. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.
2. Utrum possit simul esse in eodem cum fide.
3. Utrum intellectus, qui est donum, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.
4. Utrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.
5. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.
6. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.
7. Quae beatitudinum respondeat dono intellectus.

QUAESTIO IX.

De correspondentibus virtuti fidei quantum ad donum scientiae.

1. Utrum scientia sit donum.
2. Utrum sit circa divina.
3. Utrum sit speculativa vel practica.
4. Quae beatitudinum ei respondeat.

QUAESTIO X.

De fide quantum ad vitia opposita: et primo de infidelitate in communi.

1. Utrum infidelitas sit peccatum.
2. Utrum infidelitas sit in intellectu, sicut in subjecto.
3. Utrum sit maximum peccatorum.
4. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum.
5. De speciebus infidelitatis.
6. De comparatione earum ad invicem.
7. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.
8. Utrum sint cogendi ad fidem.
9. Utrum sit eis communicandum.
10. Utrum possint Christiani fidelibus praeesse.
11. Utrum ritus infidelium sint tolerandi.
12. Utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

QUAESTIO XI.

De vitiis oppositis fidei quantum ad haeresim.

1. Utrum haeresis sit infidelitatis species.
2. Utrum haeresis sit proprie circa ea, quae sunt fidei.
3. Utrum haeretici sint tolerandi.
4. Utrum revertentes ad fidem sint recipiendi.

QUAESTIO XII.

De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasiam.

1. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.
2. Utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

QUAESTIO XIII.

De vitiis oppositis confessioni fidei: et primo de blasphemia in generali.

1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.
2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.
3. Utrum blasphemia sit maximum peccatorum.
4. Utrum blasphemia sit in damnatis.

QUAESTIO XIV.

De blasphemia in speciali, quae est peccatum in Spiritum Sanctum.

1. Utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem, quod peccatum ex certa malitia.
2. De speciebus hujus peccati.
3. Utrum sit irremissibile.
4. Utrum aliquis possit peccare in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

QUAESTIO XV.

De vitiis oppositis dono intellectus, scilicet de caecitate mentis, et hebetudine sensus.

1. Utrum caecitas mentis sit peccatum.
2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.
3. Utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

QUAESTIO XVI.

De praeceptis pertinentibus ad praedicta, scilicet ad fidem, et dona scientiae, et intellectus.

1. Utrum in veteri lege dari debuerint praecepta credendi.
2. Utrum convenienter in veteri lege tradantur praecepta pertinentia ad scientiam, et intellectum.

QUAESTIO XVII.

De spe quantum ad ipsam spem.

1. Utrum spes sit virtus.
2. Utrum objectum ejus sit beatitudo aeterna.
3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.
4. Utrum homo licite possit sperare in homine.
5. Utrum spes sit virtus theologica.
6. De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis.
7. Utrum spes praecedat fidem.
8. Utrum sit posterior charitate.

8. Utrum magis conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.
9. Utrum magis filium, quam patrem.
10. Utrum magis patrem, quam matrem.
11. Utrum uxorem plus, quam patrem, vel matrem.
12. Utrum magis benefactorem, quam beneficiatum.
13. Utrum ordo charitatis maneat in patria.

QUAESTIO XXVII.

De charitate quantum ad ejus actum principalem, qui est dilectio.

1. Utrum amare sit magis proprium charitatis, quam amari.
2. Utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem, quod benevolentia.
3. Utrum Deus sit propter seipsum amandus.
4. Utrum possit in hac vita immediate amari.
5. Utrum possit amari totaliter.
6. Utrum ejus dilectio habeat modum.
7. Utrum diligere amicum sit melius, quam diligere inimicum.
8. Utrum diligere Deum sit melius, quam diligere proximum.

QUAESTIO XXVIII.

De interioribus effectibus charitatis, et primo de gaudio, quod est interior effectus consequens principalem actum charitatis, qui est dilectio.

1. Utrum gaudium sit effectus charitatis.
2. Utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.
3. Utrum istud gaudium possit esse plenum.
4. Utrum hujusmodi gaudium sit virtus.

QUAESTIO XXIX.

De effectibus charitatis quantum ad pacem, quae est interior effectus consequens dilectionem.

1. Utrum pax sit idem, quod concordia.
2. Utrum omnia appetant pacem.
3. Utrum pax sit effectus charitatis.
4. Utrum pax sit virtus.

QUAESTIO XXX.

De effectibus charitatis quantum ad misericordiam, quae est interior charitatis effectus.

1. Utrum malum sit causa misericordiae ex parte ejus, cui miseremur.
2. Quorum sit misereri.
3. Utrum misericordia sit virtus.
4. Utrum sit maxima virtutum.

QUAESTIO XXXI.

De effectibus exterioribus charitatis: et primo de beneficentia.

1. Utrum beneficentia sit actus charitatis.
2. Utrum sit omnibus benefaciendum.
3. Utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum.
4. Utrum beneficentia sit virtus specialis.

QUAESTIO XXXII.

De exterioribus effectibus charitatis quantum ad eleemosynam.

1. Utrum eleemosynae largitio sit actus charitatis.
2. Utrum convenienter distinguantur eleemosynarum genera, ponendo septem eleemosynas spirituales, et septem corporales.
3. Utrum eleemosynae spirituales sint potiores eleemosynis corporalibus.
4. Utrum eleemosynae corporales habeant effectum spiritualem.
5. Utrum dare eleemosynam sit in praecepto.
6. Utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.
7. Utrum sit danda de injuste acquisito.
8. Quorum sit dare eleemosynam.
9. Quibus sit eleemosyna danda.
10. Quis sit modus eleemosynae faciendae.

QUAESTIO XXXIII.

De exterioribus effectibus charitatis quantum ad correctionem fraternam.

1. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.
2. Utrum fraterna correctio sit sub praecepto.
3. Utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum ad praelatos.
4. Utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere.
5. Utrum peccator possit corrigere.
6. Utrum aliquis debeat corrigere eum, qui ex correctione fit deterior.
7. Utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem.
8. Utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

QUAESTIO XXXIV.

De vitiis oppositis charitati: et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni.

1. Utrum Deus possit odio haberi.
2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.
3. Utrum odium proximi semper sit peccatum.
4. Utrum sit maximum inter peccata, quae sunt in proximum.
5. Utrum sit vitium capitale.
6. Ex quo capitali vitio oriatur.

QUAESTIO XXXV.

De vitiis oppositis charitati quantum ad accidiam, quae opponitur gaudio charitatis, quod est de bono divino.

1. Utrum accidia sit peccatum?
2. Utrum accidia sit speciale vitium.
3. Utrum sit peccatum mortale.
4. Utrum sit vitium capitale.

QUAESTIO XXXVI.

De vitiis oppositis charitati quantum ad invidiam, quae opponitur gaudio de bono proximi.

1. Utrum invidia sit tristitia de bonis alienis.
2. Utrum invidia sit peccatum.
3. Utrum invidia sit peccatum mortale.
4. Utrum invidia sit vitium capitale, et de filiabus ejus.

QUAESTIO XXXVII.

De discordia, quae opponitur effectui charitatis, qui est pax.

1. Utrum discordia sit peccatum.
2. Utrum sit filia inanis gloriae.

QUAESTIO XXXVIII.

De contentione, quae opponitur paci quantum ad os.

1. Utrum contentio sit peccatum mortale.
2. Utrum sit filia inanis gloriae.

QUAESTIO XXXIX.

De schismate, quod opponitur paci quantum ad opus.

1. Utrum schisma sit speciale peccatum.
2. Utrum sit gravius infidelitate.
3. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.
4. Quae sit conveniens poena schismaticorum.

QUAESTIO XL.

De bello, quod opponitur paci quantum ad opus.

1. Utrum aliquod bellum sit licitum.
2. Utrum clericis sit licitum bellare.
3. Utrum liceat bellantibus uti insidiis.
4. Utrum liceat in diebus festis bellare.

QUAESTIO XLI.

De rixa, quae opponitur paci quantum ad opus.

1. Utrum rixa sit peccatum.
2. Utrum rixa sit filia irae.

QUAESTIO XLII.

De seditione, quae opponitur paci quantum ad opus.

1. Utrum seditio sit speciale peccatum.
2. Utrum sit peccatum mortale.

QUAESTIO XLIII.

De scandalo, quod opponitur charitati quantum ad beneficentiam.

1. Quid sit scandalum.
2. Utrum scandalum sit peccatum.
3. Utrum sit speciale peccatum.
4. Utrum sit peccatum mortale.
5. Utrum perfectorum sit scandalizari.
6. Utrum eorum sit scandalizare.
7. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.
8. Utrum temporalia sint propter scandalum dimittenda.

QUAESTIO XLIV.

De praeceptis charitatis.

1. Utrum de charitate sint danda praecepta.
2. Utrum unum tantum, vel duo.
3. Utrum duo sufficiant.
4. Utrum convenienter praecipiatur, ut Deus ex toto corde diligatur.
5. Utrum convenienter addatur, ex tota mente.
6. Utrum hoc praeceptum possit in via impleri.
7. De hoc praecepto: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum.*
8. Utrum ordo charitatis cadat sub praecepto.

QUAESTIO XLV.

De dono sapientiae, quod respondet charitati.

1. Utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.
2. Utrum sit in intellectu sicut in subjecto.
3. Utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.
4. Utrum sapientia, quae est donum, possit esse cum peccato mortali.
5. Utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.
6. Utrum respondeat ei septima beatitudo, quae est: *Beati pacifici.*

QUAESTIO XLVI.

De stultitia, quae opponitur sapientiae.

1. Utrum stultitia opponatur sapientiae.
2. Utrum stultitia sit peccatum.
3. Utrum stultitia sit filia luxuriae.

QUAESTIO XLVII.

De prudentia secundum se.

1. Utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione.
2. Utrum, si est in ratione, sit in practica tantum, vel etiam in speculativa.
3. Utrum sit cognoscitiva singularium.
4. Utrum sit virtus.
5. Utrum sit virtus specialis.
6. Utrum praestituat finem virtutibus moralibus
7. Utrum constituat medium in eis.
8. Utrum praecipere sit proprius actus ejus.

QUAESTIO XLVIII.

De prudentia quantum ad partes suas in generali.

QUAESTIO XLIX.

De singulis prudentiae partibus quasi integralibus.

QUAESTIO L.

De speciebus prudentiae, quae sunt ad multitudinem.

QUAESTIO LI.

De prudentia quantum ad virtutes ei adjunctas, quae sunt partes quasi potentiales.

QUAESTIO LII.

De dono consilii, quod respondet prudentiae.

QUAESTIO LIII.

De vitiis oppositis prudentiae: et primo de imprudentia.

QUAESTIO LIV.

De negligentia.

QUAESTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiae, quae habent similitudinem cum prudentia.

QUAESTIO LVI.

De praeceptis pertinentibus ad prudentiam.

QUAESTIO LVII.

De justitia: et primo de jure.

QUAESTIO LVIII.

De justitia.

QUAESTIO LIX.

De injustitia.

QUAESTIO LX.

De judicio.

QUAESTIO LXI.

De partibus justitiae : et primo de partibus subjectivis, quae sunt species justitiae, scilicet : commutativa, et distributiva.

QUAESTIO LXII.

De restitutione, quae est actus commutativae justitiae.

QUAESTIO LXIII.

De vitiis oppositis praedictis justitiae partibus : et primo de acceptione personarum, quae opponitur justitiae distributivae.

QUAESTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativae justitiae : et primo de homicidio, per quod infertur nocumentum proximo in persona.

QUAESTIO LXV.

De injuriis in personam proximi commissis.

QUAESTIO LXVI.

De furto, per quod infertur nocumentum proximo in rebus.

QUAESTIO LXVII.

De injustitia judicis in judicando.

2. Utrum liceat judici sententiam ferre contra veritatem, quam novit, propter ea quae sibi proponuntur.
3. Utrum judex possit aliquem injuste condemnare non accusatum.
4. Utrum possit licite poenam relaxare.

QUAESTIO LXVIII.

De his, quae pertinent ad justam accusationem.

1. Utrum homo accusare teneatur.
2. Utrum accusatio facienda sit in scriptis.
3. Quomodo accusatio sit vitiosa.
4. Qualiter male accusantes sint puniendi.

QUAESTIO LXIX.

De injustitia ex parte rei, sive accusati in sua defensione.

1. Utrum peccet quis mortaliter negando veritatem, per quam condemnaretur.
2. Utrum liceat alicui calumniose se defendere.
3. Utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando.
4. Utrum liceat alicui damnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

QUAESTIO LXX.

De justitia ex parte testis in testificando.

1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.
2. Utrum duorum, vel trium testimonium sufficiat.
3. Utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa.
4. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

QUAESTIO LXXI.

De injustitia, quae fit in judicio ex parte advocatorum.

1. Utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum.
2. Utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.
3. Utrum advocatus peccet injustam causa defendendo.
4. Utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

QUAESTIO LXXII.

De injuriis verborum, quae fiunt extra judicium: et primo de contumelia.

1. Quid sit contumelia.
2. Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.
3. Utrum oporteat contumeliosos reprimere.
4. De origine contumeliae.

QUAESTIO LXXIII.

De detractione.

1. Quid sit detractio.
2. Utrum detractio sit peccatum mortale.
3. De comparatione ejus ad alia peccata.
4. Utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

QUAESTIO LXXIV.

De susurratione.

1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.
2. Quod horum sit gravius.

QUAESTIO LXXV.

De derisione.

1. Utrum derisio sit speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.
2. Utrum derisio sit peccatum mortale.

QUAESTIO LXXVI.

De maledictione.

1. Utrum licite possit aliquis maledicere homini.
2. Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae.
3. Utrum maledictio sit peccatum mortale.
4. De comparatione ejus ad alia peccata.

QUAESTIO LXXVII.

De fraude, quae committitur in emptionibus, et venditionibus.

1. Utrum liceat aliquid vendere plus, quam valeat.
2. Utrum venditio reddatur injusta, et illicita propter defectum rei venditae.
3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae.
4. Utrum liceat negotiando vendere aliquid plus quam sit emptum.

QUAESTIO LXXVIII.

De usura.

1. Utrum sit peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata.
2. Utrum liceat pro eodem quamcumque commoditatem accipere.
3. Utrum aliquis teneatur restituere id, quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.
4. Utrum liceat mutuo accipere pecuniam sub usura.

QUAESTIO LXXIX.

De duabus partibus quasi integralibus justitiae, quae sunt facere bonum, et declinare a malo.

1. Utrum duo praedicta sint partes justitiae.
2. Utrum transgressio sit speciale peccatum.
3. Utrum omissio sit speciale peccatum.
4. De comparatione omissionis ad transgressionem.

QUAESTIO XC.

De adjuratione, per quam assumitur nomen Divinum.

QUAESTIO XCI.

De laude Dei.

QUAESTIO XCII.

De superstitione, quae opponitur religioni.

QUAESTIO XCIII.

De speciebus superstitionis: et primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.

QUAESTIO XCIV.

De idololatria.

QUAESTIO XCV.

De divinationibus.

QUAESTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum.

QUAESTIO XCVII.

De tentatione, qua Deus tentatur.

QUAESTIO XCVIII.

De perjurio.

QUAESTIO XCIX.

De sacrilegio.

QUAESTIO C.

De simonia.

QUAESTIO CI.

De pietate.

QUAESTIO CXXXI.

De ambitione, quae similiter magnanimitati opponitur.

1. Utrum ambitio sit peccatum.
2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

QUAESTIO CXXXII.

De inani gloria, quae similiter opponitur magnanimitati.

1. Utrum appetitus gloriae sit peccatum.
2. Utrum magnanimitati opponatur.
3. Utrum sit peccatum mortale.
4. Utrum sit vitium capitale.
5. De filiabus ejus, quot, et quae sint.

QUAESTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, quae opponitur magnanimitati secundum defectum.

1. Utrum sit peccatum.
2. Cui virtuti opponatur.

QUAESTIO CXXXIV.

De magnificentia.

1. Utrum magnificentia sit virtus.
2. Utrum sit virtus specialis.
3. Quae sit materia ejus.
4. Utrum sit pars fortitudinis.

QUAESTIO CXXXV.

De vitiis oppositis magnificentiae.

1. Utrum parvificentia sit vitium.
2. Utrum parvificentiae aliquod vitium opponatur.

QUAESTIO CXXXVI.

De patientia.

1. Utrum patientia sit virtus.
2. Utrum sit maxima virtutum.
3. Utrum possit haberi sine gratia.
4. Utrum sit pars fortitudinis.
5. Utrum sit idem cum longanimitate.

QUAESTIO CXXXVII.

De perseverantia.

1. Utrum perseverantia sit virtus.
2. Utrum sit pars fortitudinis.
3. Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.
4. Utrum indigeat auxilio gratiae.

QUAESTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiae.

1. Utrum mollities opponatur perseverantiae.
2. Utrum pertinacia opponatur perseverantiae.

QUAESTIO CXXXIX.

De dono correspondente fortitudini.

1. Utrum fortitudo sit donum.
2. Utrum quarta beatitudo, scilicet : *Beati, qui esuriunt, et sitiunt justitiam,* respondeat dono fortitudinis.

QUAESTIO CXL.

De praeceptis fortitudinis.

1. De praeceptis ipsius fortitudinis.
2. De praeceptis partium ejus.

QUAESTIO CXLI.

De temperantia.

1. Utrum temperantia sit virtus.
2. Utrum sit virtus specialis.
3. Utrum sit solum circa concupiscentias, et delectationes.
4. Utrum sit solum circa delectationes tactus.
5. Utrum sit circa delectationes gustus, inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam.
6. Quae sit regula temperantiae.
7. Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis.
8. Utrum sit potissima virtutum.

QUAESTIO CXLII.

De vitiis oppositis temperantiae.

1. Utrum insensibilitas sit peccatum.
2. Utrum intemperantia sit vitium puerile.
3. Utrum timiditas sit majus vitium, quam intemperantia.
4. Utrum vitium intemperautiae sit maxime exprobrabile.

QUAESTIO CXLIII.

De partibus temperantiae in generali.

Utrum convenienter assignentur partes temperantiae.

QUAESTIO CXLIV.

De singulis partibus temperantiae in speciali: et primo de verecundia, quae est quasi pars integralis temperantiae.

1. Utrum verecundia sit virtus.
2. De quibus sit verecundia.
3. A quibus homo verecundetur.
4. Quorum sit verecundari.

QUAESTIO CXLV.

De honestate, quae est pars integralis temperantiae.

1. Quomodo honestum se habeat ad virtutem.
2. Quomodo se habeat ad decorum.
3. Quomodo se habeat ad utile, et delectabile.
4. Utrum honestas sit temperantiae pars.

3. De differentia officiorum.
4. De differentia statuum.

QUAESTIO CLXXXIV.

De statu perfectionis in communi.

1. Utrum perfectio attendatur secundum charitatem.
2. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.
3. Utrum perfectio hujus vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis.
4. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.
5. Utrum praelati, et religiosi sint specialiter in statu perfectionis.
6. Utrum omnes praelati sint in statu perfectionis.
7. Utrum status episcoporum sit perfectior, quam status religiosorum.
8. De comparatione religiosorum ad plebanos, et archidiaconos.

QUAESTIO CLXXXV.

De his, quae pertinent ad statum episcoporum.

1. Utrum liceat episcopatum appetere.
2. Utrum liceat episcopatum finaliter recusare.
3. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.
4. Utrum episcopus possit ad religionem transire.
5. Utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere.
6. Utrum episcopus possit habere proprium.
7. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.
8. Utrum religiosi, qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

QUAESTIO CLXXXVI.

De statu religionis quantum ad ea, in quibus consistit principaliter religionis status.

1. Utrum status religiosorum sit perfectus.
2. Utrum religiosi teneantur ad omnia cousilia.
3. Utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem.
4. Utrum requiratur continentia.
5. Utrum requiratur obedientia.
6. Utrum requiratur, quod haec cadant sub voto.
7. De sufficientia horum votorum.
8. Utrum votum obedientiae sit potissimum inter tria vota.
9. Utrum religiosi semper peccent mortaliter transgrediendo ea, quae sunt regulae.
10. Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet, quam saecularis.

QUAESTIO CLXXXVII.

De his, quae competunt religiosis.

1. Utrum liceat eis docere, et praedicare, et alia hujusmodi facere.
2. Utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere.
3. Utrum teneantur manibus operari.
4. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere.
5. Utrum liceat eis mendicare.
6. Utrum liceat eis vestimenta caeteris viliora deferre.

QUAESTIO CLXXXVIII.

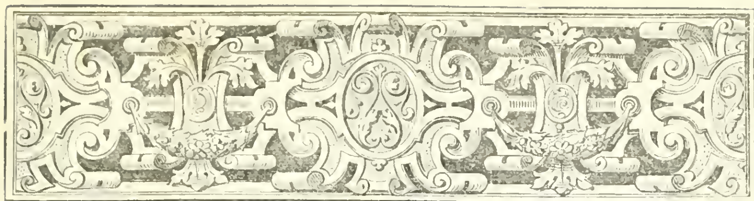
De differentia religionum.

1. Utrum sint diversae religiones, vel una tantum.
2. Utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae.
3. Utrum aliqua religio institui possit ad militandum.
4. Utrum aliqua religio institui possit ad praedicandum, et hujusmodi opera exercenda.
5. Utrum aliqua religio possit institui ad studium scientiae.
6. Utrum religio, quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea, quae ordinatur ad vitam activam.
7. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.
8. Utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

QUAESTIO CLXXXIX.

De ingressu religionis.

1. Utrum illi, qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum, debeant religionem ingredi.
2. Utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum.
3. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere.
4. Utrum illi, qui vovent religiouem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.
5. Utrum pueri sint recipiendi in religione.
6. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu.
7. Utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire.
8. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam.
9. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.
10. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis, et amicis ad religionis ingressum.



PROLOGUS.

OST communem considerationem de virtutibus, et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt: potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia *dupliciter: uno modo* ex parte materiae ipsius moralis: puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio: *alio modo* quantum ad speciales status hominum: puta cum consideratur de subditis, et praelatis, de activis, et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum; *primo* ergo considerabimus specialiter de his, quae pertinent ad omnes hominum status; *secundo* vero specialiter de his, quae pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa *primum,* quod si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis, et praeceptis, oporteret idem multoties dicere: qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto: *Non maechaberis,* necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis; erit ergo compendiosior, et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute, et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est

enim supra *(1-2. q. 18. 72. et 73.)*, quod vitia, et peccata diversificantur specie secundum materiam, vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris, et operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam, et malitiam, et alias hujusmodi differentias: est autem eadem materia, circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita a rectitudine recedunt; sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad *septem;* quarum *tres* sunt Theologicae, de quibus *primo* est agendum: aliae vero *quatuor* sunt Cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter Cardinales virtutes continetur, et numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium,* ut supra dictum est *(1-2. q. 57. art. 3. et 4.)*: aliae vero *tres* intellectuales virtutes, scilicet: *sapientia, intellectus,* et *scientia,* communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti; unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium: aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes Cardinales, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 61. art. 3.)*; unde in consideratione alicujus virtutis Cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita; et sic nihil moralium erit praetermissum.

QUAESTIO I.

DE FIDE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Circa virtutes igitur Theologicas *primo* erit considerandum de Fide: *secundo* de Spe: *tertio* de Charitate: circa Fidem vero *quadruplex* consideratio occurrit: *prima* quidem de ipsa fide: *secunda* de donis intellectus, et scientiae sibi correspondentibus: *tertia* de vitiis oppositis: *quarta* de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa Fidem vero *primo* erit considerandum de ejus objecto: *secundo* de ejus actu: *tertio* de ipso habitu fidei.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo. Utrum objectum fidei sit veritas prima.

Secundo. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, an enuntiabile.

Tertio. Utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto. Utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimo. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.

Octavo. De numero articulorum.

Nono. De modo tradendi articulos in Symbolo.

Decimo. Cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I. I

UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT VERITAS PRIMA.

(3. Dist. 24. q. 1. art. 2. et Veri. q. 14. art. 8. et q. 18. art. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod objectum fidei non sit veritas prima: illud enim videtur esse objectum fidei, quod nobis proponitur ad credendum: sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quae pertinent ad divinitatem, quae est veritas prima, sed etiam ea qua pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiae sacramenta, et creaturarum conditionem; ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

2. Praeterea. Fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita: sed circa omnia, quae in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas:

quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur; ergo etiam fides est circa omnia, quae in Sacra Scriptura continentur: sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis; ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. PRAETEREA. Fides charitati condividitur, ut supra dictum est *(1-2. q. 62. art. 3.)*: sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum; ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

SED CONTRA est, quod Dion. dicit 7. cap. de Div. Nom. *(lect. 5.)*, quod fides est circa simplicem, et semper existentem veritatem: haec autem est veritas prima; ergo objectum fidei est veritas prima.

RESPONDEO dicendum, quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum *duo* habet; scilicet: *id*, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et *id*, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae *materialiter* scita sunt conclusiones: *formalis* vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur; sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima: non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae fides innititur, tamquam medio: si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum; prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem; et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam objectum medicinae est sanitas; quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi, et ad Sacramenta Ecclesiae, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per haec ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est AD SECUNDUM de omnibus illis, quae in Sacra Scriptura traduntur.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicetur *(q. 25. art. 1.)*.

ARTICULUS II. 2

UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT ALIQUID COMPLEXUM PER MODUM ENUNTIABILIS.

(1. Dist. 41. in exp. lit. et lib. 1. Contr. g. cap. 7. et Veri. q. 14. art. 8.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis: objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est *(art. praec.)*: sed prima veritas est quid incomplexum; ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. PRAETEREA. Expositio fidei in Symbolo continetur: sed in Symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi, quod Deus sit omnipotens, sed: *Credo in Deum omnipotentem*; ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Praeterea. Fidei succedit visio, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum:* sed visio patriae est de incomplexo, cum sit ipsius divinae essentiae; ergo etiam fides viae.

Sed contra. Fides est media inter scientiam, et opinionem: medium autem, et extrema sunt ejusdem generis; cum ergo scientia, et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia: et ita objectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum, quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis: est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo, et dividendo veritatem cognoscat, sicut in 1. dictum est *(q. 85. art. 5.)*; et ideo ea quae sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem: sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea, quae sunt secundum se complexa; sic ergo objectum fidei *dupliciter* considerari potest: *uno modo* ex parte ipsius rei creditae: et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa, de qua fides habetur: *alio modo* ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis; et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditae.

Ad secundum dicendum, quod in Symbolo tanguntur ea, de quibus est fides; inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad tertium dicendum, quod visio patriae erit veritatis primae, secundum quod in se est, secundum illud 1. Joan. 3.: *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est;* et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae: sed per fidem non apprehendimus veritatem primam, sicut in se est; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 3

UTRUM FIDEI POSSIT SUBESSE FALSUM.

(Part. 3. q. 46. art. 2. ad 4. et 3. Dist. 24. q. 3. et Pot. q. 4. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fidei possit subesse falsum: fides enim condividitur spei, et charitati: sed spei potest aliquid subesse falsum: multi enim sperant se habituros vitam aeternam, quam non habebunt: similiter etiam et charitati: multi enim diliguntur tamquam boni, qui tamen boni non sunt; ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Praeterea. Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Joan. 8.: *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum; vidit, et gravisus est:* sed post tempus Abrahae Deus poterat non incarnari: sola enim sua voluntate carnem accepit: et ita esset falsum, quod Abraham de Christo credidit; ergo fidei potest subesse falsum.

3. Praeterea. Fides antiquorum fuit, quod Christus esset nasciturus: et haec fides duravit in multis usque ad praedicationem Evangelii: sed Christo

jam nato, etiam antequam praedicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum; ergo fidei potest subesse falsum.

4. PRAETEREA. Unum de pertinentibus ad fidem est, ut aliquis credat sub Sacramento altaris verum corpus Christi contineri: potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis; ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA. Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosoph. in 6. Ethic. *(cap. 2.)*: sed fides est quaedam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit *(q. 4. art. 2. et 5.)*; ergo ei non potest subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod nihil subest alicui potentiae, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti: sicut color videri non potest, nisi per lucem; et conclusio sciri non potest, nisi per medium demonstrationis; dictum est autem *(art. 1. huj. q.)*, quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest: sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate; unde relinquitur, quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes, quae perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est, quod se habeat solum ad bonum: virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum justitiam, aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo, circa quod agit; et ita cum fides perficiat intellectum, spes autem, et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis: et tamen neque etiam spei subest falsum: non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset praesumptionis); sed secundum auxilium gratiae; in qua si perseveraverit, omnino, et infallibiliter vitam aeternam consequetur; similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit; unde non refert ad charitatem, utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deum non incarnari secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahae: sed secundum quod cadit sub praescientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in 1. dictum est *(q. 14. art. 13. et 15.)*: et hoc modo cadit sub fide; unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem, quod crederet eum quandoque nasci: sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana: possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid aestimare: sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile.

AD QUARTUM dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum: unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV. 4

UTRUM OBJECTUM FIDEI POSSIT ESSE ALIQUID VISUM.

(1-2. q. 67. art. 3. et part. 3. q. 7. art. 3. et 3. Dist. 24. q. 1. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod objectum fidei sit aliquid visum: dicit enim Dominus Thomae, Joann. 20.: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti;* ergo de eodem est visio, et fides.

2. Praeterea. Apostolus 1. ad Cor. 13. dicit: *Videmus nunc per speculum in aenigmate:* et loquitur de cognitione fidei; ergo id, quod creditur, videtur.

3. Praeterea. Fides est quoddam spirituale lumen: sed sub quolibet lumine aliquid videtur; ergo fides est de rebus visis.

4. Praeterea. Quilibet sensus visus nominatur, ut August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 33. cap. 5.):* sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom. 10.: *Fides ex auditu;* ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 11.: *Fides est argumentum non apparentium.*

Respondeo dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur: assentit autem intellectus alicui *dupliciter: uno modo,* quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est *vel* per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus), *vel* per aliud cognitum; sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia: *alio modo* intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis, quam in aliam. Et si quidem hoc sit cum dubitatione, et formidine alterius partis, erit opinio: si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides: illa autem videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum, vel sensum ad sui cognitionem: unde manifestum est, quod nec fides, nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, et aliud credidit: hominem vidit, et Deum credens confessus est, cum dixit: *Dominus meus, et Deus meus.*

Ad secundum dicendum, quod ea quae subsunt fidei, *dupliciter* considerari possunt: *uno modo* in speciali: et sic non possunt esse simul visa, et credita, sicut dictum est *(in corp. art.):* *alio modo* in generali, scilicet sub communi ratione credibilis: et sic sunt visa ab eo, qui credit: non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre ea [al. *esse*], quae creduntur: sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud, quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quae conveniunt rectae fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus est verborum significantium ea, quae sunt fidei, non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides; et sic non oportet, ut hujusmodi res sint visae.

ARTICULUS V.

UTRUM EA, QUAE SUNT FIDEI, POSSINT ESSE SCITA.

(Supr. art. 4. et infr. q. 4. art. 1. et part. 3. q. 7. art. 3. et 3. Dist. 24. q. 2. et lib. 1. Contr. g. cap. 8. et Veri. q. 14. art. 9.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ea quae sunt fidei, possint esse scita: ea enim, quae non sciuntur, videntur esse ignota; quia ignorantia scientiae opponitur: sed quae sunt fidei, non sunt ignota: horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud 1. ad Timot. 1.: *Ignorans feci in incredulitate mea;* ergo ea, quae sunt fidei, possunt esse scita.

2. Praeterea. Scientia per rationes acquiritur: sed ad ea, quae sunt fidei, a sacris auctoribus rationes inducuntur; ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

3. Praeterea. Ea quae demonstrative probantur, sunt scita; quia demonstratio est syllogismus faciens scire: sed quaedam, quae in fide continentur, sunt demonstrative probata a philosophis; sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi; ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

4. Praeterea. Opinio plus distat a scientia, quam fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem, et scientiam: sed opinio, et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in 1. Poster. *(tex. ult.);* ergo etiam fides, et scientia.

Sed contra est, quod Gregor. dicit. *(homil. 26. in Evang. a med.)* quod apparentia non habent fidem, sed agnitionem; ea ergo, de quibus est fides, agnitionem non habent: sed ea, quae sunt scita, agnitionem habent; ergo de eis, quae sunt scita, non potest esse fides.

Respondeo dicendum, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa: et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa: non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum, et creditum, sicut supra dictum est *(art. praec.);* unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum, et creditum: potest tamen contingere, ut id quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quae de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem,* quam quidem visionem jam Angeli habent, unde quod nos credimus, illi vident; et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum, vel scitum ab uno homine, etiam in statu viae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit, id tamen, quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum: et ista sunt, quae simpliciter fidei subsunt; et ideo fides, et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quod infideles eorum quae sunt fidei, ignorantiam habent: quia nec vident, nec sciunt ea esse credibilia [al. *aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia*]: sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est *(art. praec. ad 2. et 3.).*

Ad secundum dicendum, quod, rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile, quod in fide proponitur: vel

procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus Sacrae Scripturae, sicut dicit Dion. 2. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 1.)*: ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes; unde etiam Theologia scientia est, ut in principio operis dictum est *(part. 1. q. 1. art 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod ea quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur; non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes; sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Phil. ibidem dicit, a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia, et opinio, sicut et supra dictum est *(in corp.)* de scientia, et fide: sed ab uno et eodem potest haberi scientia, et opinio de eodem secundum quid, scilicet de subjecto, sed non secundum idem: potest enim esse, quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide: alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiae est, quod id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere: sed id, quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem, et secundum idem esse scitum, et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS VI. 6

UTRUM CREDIBILIA SINT PER CERTOS ARTICULOS DISTINGUENDA.

(Dist. 25. q. 1. art. 1. et art. 2. et 1. Cor. 15. princ.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda; eorum enim omnium, quae in Sacra Scriptura, continentur, est fides habenda: sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem; ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Praeterea. Materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte praetermittenda, sed formalis ratio objecti credibilis est una, et indivisibilis, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, scilicet veritas prima: et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt; ergo praetermittendo est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Praeterea. Sicut a quibusdam dicitur, articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum: sed credere est voluntarium; quia, sicut August. dicit *(tract. 24. in Joan.)*, *nullus credit nisi volens;* ergo videtur, quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est, quod Isidorus dicit: *Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam:* sed perceptio divinae veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam: quae enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur; ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum, quod nomen articuli ex graeco videtur esse derivatum: *ἄρθρον* enim in graeco, quod in latino *articulus* dicitur, significat

quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum: et ideo particulae corporis sibi invicem coaptatae dicuntur membrorum articuli: et similiter in grammatica apud Graecos dicuntur articuli quaedam partes orationis coaptatae aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum: et similiter in rhetorica articuli dicuntur quaedam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in 4. Rhetoricae *(ad Heren.),* quod articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur caesa oratione, hoc modo: acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti.

Unde et credibilia fidei Christianae dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem: est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est *(art. 4. huj. q.):* et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi: sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis: sed quod sit passus, mortuus, et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent: ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se: aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in (aliis) scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11.: *Fides est substantia sperandarum rerum,* ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam; sicut tres personae omnipotentis Dei, mysterium Incarnationis Christi, et alia hujusmodi: et secundum ista distinguuntur articuli fidei: quaedam vero proponuntur in Sacra Scriptura, ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus; et alia hujusmodi, quae narrantur in Sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae majestatis, vel Incarnationis Christi: et secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quod ratio formalis objecti fidei potest accipi *dupliciter: uno modo* ex parte ipsius rei creditae: et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima: et ex hac parte articuli non distinguuntur: *alio modo* potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: et sic ratio formalis credibilis est, ut sit non visum: et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est *(in corp. art.).*

Ad tertium dicendum, quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem, prout a graeco derivatur; unde non est magni ponderis: potest tamen sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis; quia *accedentem ad Deum oportet credere:* et, *sine fide impossibile est placere Deo,* ut Apost. dicit Hebr. 11.

ARTICULUS VII.

7

UTRUM SECUNDUM SUCCESSIONEM TEMPORUM ARTICULI FIDEI CREVERINT.

(Infr. q. 174. art. 6. et 3. Dist. 25. q. 2. art. 2. et 1. Cor. 11.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem: quia, ut Apostolus dicit ad Heb. 11.; *Fides est substantia sperandarum rerum:* sed omni tempore sunt eadem speranda; ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Praeterea. In scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis, qui scientias invenerunt, ut patet per Philos. in 2. Metaph. *(tex. 1. et 2.)*: sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: Dei enim donum est, ut dicitur Ephes. 2.; cum ergo in Deum nullus defectus scientiae cadat, videtur quod a principio cognitio condibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Praeterea. Operatio gratiae non minus ordinate procedit, quam operatio naturae; sed natura semper initium sumit a perfectis, ut Boet. dicit in lib. 3. de Consol. *(pros. 10)*; ergo etiam videtur, quod operatio gratiae a perfectis initium sumserit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt.

4. Praeterea. Sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit; ita etiam in veteri testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deuter. 32.: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi:* sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim *sicut tempore prius ita et caeteris abundantius,* ut dicit Glos. *(interl.)* super illud Rom. 8.; *Non ipsi primitias spiritus habentes;* ergo videtur, quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *(hom. 16. in Ezech. a med. et Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacram. p. 10. cap. 6.)*, secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum; et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.

Respondeo dicendum, quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum: *Impossibile est simul affirmare, et negare;* ut patet per Philos. in 4. Metaph. *(tex. 9. et seq.)*: et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus; scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem: et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et Incarnatio Christi, et ejus Passio, et omnia hujusmodi; sic ergo dicendum,

est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite: sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite; unde Dominus Moysi dicit Exodi 6.: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: et nomen meum, Adonai, non indicavi eis*; et David dicit *(Ps. 118.): Super senes intellexi;* et Apostolus dicit ad Ephes. 3.: *In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est Sanctis Apostolis ejus, et Prophetis.*

Ad primum ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo; quia tamen ad haec speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores erant; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11.: *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes:* quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur; et ideo bona speranda distinctius cognoverunt, qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis *dupliciter* contingit: *uno modo* ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis: *alio modo* ex parte addiscentis: sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim condescendens ejus capacitati: et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem: unde Apost. ad Gal. 3. comparat statum veteris testamenti pueritiae.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem *duae* causae praeexiguntur; scilicet: *agens,* et *materia;* secundum ergo ordinem causae agentis naturaliter prius est, quod est perfectius: et sic natura a perfectis sumit exordium: quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta praeexistentia: secundum vero in ordinem causae materialis prius est, quod est imperfectius; et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno: homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit, quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus: et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores: tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1. ad Cor. 12.: et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis* ad Gal. 4.; et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, *vel* ante, sicut Joannes Baptista, *vel* post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt: quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute; et tanto habet homo perfectiorem statum, vel ante, vel post, quanto est juventuti propinquior.

ARTICULUS VIII. 8

UTRUM ARTICULI FIDEI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

(2. Dist. 25. q. 1. art. 2. et opusc. 3. cap. 255. et opusc. 23. cap. 2.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter articuli fidei enumerentur: ea enim, quae possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est *(art. 5. huj. q.)*: sed *Deum esse unum* potest esse scitum per demonstrationem: unde et Philos. hoc, in 12. Metaph. *(tex. 52. et seq.)* probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt; ergo *Deum esse unum* non debet poni unus articulus fidei.

2. Praeterea. Sicut de necessitate fidei est, quod credamus Deum *omnipotentem;* ita etiam quod credamus eum *omnia scientem,* et *omnibus providentem:* et circa utrumque horum aliqui erraverunt, debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia, et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Praeterea. Eadem est notitia Patris, et Filii, secundum illud Joan. 14.: *Qui videt me, videt et Patrem;* ergo unus tantum articulus debet esse de Patre, et Filio, et eadem ratione de Spiritu Sancto.

4. Praeterea. Persona Patris non est minor, quam Filii, et Spiritus Sancti: sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, et similiter circa personam Filii; ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Praeterea. Sicuti personae Patri, et personae Spiritus Sancti aliquid appropriatur, ita et personae Filii secundum divinitatem: sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui Sancto, scilicet quod *locutus est per Prophetas;* ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Praeterea. Sacramentum Eucharistiae habet specialem difficultatem prae multis articulis; ergo de eo debuit poni specialis articulus; non videtur ergo, quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiae sic enumerantis *(vid. etiam cap. Qui Episcopus, Dist. 23.).*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 4. et 6. huj. q.),* illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur ad vitam aeternam. Duo autem nobis videnda proponuntur; scilicet: occultum divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. 5.; unde dicitur Joan. 17.: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum;* et ideo prima distinctio credibilium est, quod quaedam pertinent ad majestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum,* ut dicitur 1. ad Timoth. 4.: circa majestatem autem divinitatis *tria* nobis credenda proponuntur: *primo* quidem unitas divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus: *secundo* Trinitas personarum; et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas: *tertio* vero proponuntur nobis opera divinitatis propria; quorum *primum* pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus creationis; *secundum* vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad

sanctificationem humanam: *tertium* vero pertinet ad esse gloriae; et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, et de vita aeterna: et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur *septem* articuli: quorum *primus* est de incarnatione, sive de conceptione Christi: *secundus* de nativitate ejus ex Virgine: *tertius* de passione ejus, et morte, et sepultura: *quartus* est de descensu ad inferos: *quintus* est de resurrectione: *sextus* de ascensione: *septimus* de adventu ad judicium: et sic in universum sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, *sex* pertinentes ad divinitatem, et *sex* pertinentes ad humanitatem. *Tres* enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium personarum: articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animae: similiter articulum conceptionis, et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo, quae naturali ratione investigare philosophi non potuerunt: puta circa providentiam ejus, et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus: quae omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quamdam, ut in 1. dictum est *(q. 13. art. 8.)*: potentia autem in habentibus intellectum non operatur, nisi secundum voluntatem, et cognitionem; et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam, et providentiam: non enim posset omnia, quae vellet, in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quod Patris, et Filii, et Spiritus Sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, quae pertinet ad primum articulum: quantum vero ad distinctionem personarum, quae est per relationes originis; quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii: non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus Sanctus; et quantum ad hoc bene moti sunt, qui posuerunt unum articulum trium personarum: sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quae contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem, et aeternum; sed non credidit Filium coaequalem, et consubstantialem Patri; et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum: et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus Sancti: et similiter etiam conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita aeterna secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur: et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quod Filio, et Spiritui Sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam: circa quod plurima credenda occurrunt, et ideo circa personam Filii, et Spiritus Sancti plures articuli multiplicantur, quam circa personam Patris, quae numquam mittitur, ut in primo dictum est *(q. 43. art. 4.)*.

Ad quintum dicendum, quod sanctificatio creaturae per gratiam, et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, et per donum sapientiae, quod appropriatur Filio; et ideo utrumque opus pertinet ad Filium, et ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quod in sacramento Eucharistiae *duo* possunt considerari: *unum* scilicet, quod sacramentum est: et hoc habet eamdem ratio-

nem cum aliis effectibus gratiae sanctificantis: *aliud* est, quod miraculose ibi corpus Christi continetur: et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quae omnipotentiae attribuuntur.

ARTICULUS IX. 9

UTRUM CONVENIENTER ARTICULI FIDEI IN SYMBOLO PONANTUR.

(3. Dist. 25. q. 2. art. 2. et opusc. 5. et 6.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter articuli fidei in Symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. 4.: *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ab eo;* ergo illicitum fuit aliud symbolum constituere, quasi regulam fidei, post Sacram Scripturam editam.

2. Praeterea. Sicut Apost. dicit ad Ephes. 4.: *Una est fides:* sed symbolum est professio fidei; ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Praeterea. Confessio fidei, quae in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles: sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis, qui habent fidem formatam; ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum: *Credo in unum Deum.*

4. Praeterea. Descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est *(art. praec.):* sed in symbolo Patrum non fit mentio de descensu ad inferos; ergo videtur insufficienter collectum.

5. Praeterea. Sicut August. dicit exponens illud Joan. 14.: *Creditis in Deum, et in me credite (tract. 29. in Joan.); Petro, aut Paulo credimus:* sed non dicimur credere nisi in Deum; cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: *In unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

6. Praeterea. Symbolum ad hoc traditur, ut sit regula fidei: sed regula fidei debet omnibus proponi, et publice; quodlibet ergo symbolum deberet in Missa cantari, sicut symbolum Patrum; non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est, quod Ecclesia universalis non potest errare; quia a Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, Joan. 16., dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem:* sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum; nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere:* credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas, quam credat, proponatur; et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret; et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen Symboli est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium, et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi, quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt; et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis Sacrae Scripturae ali-

quid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum Sacrae Scripturae, sed potius ex Sacra Scriptura, sumptum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas: sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur: et haec fuit causa, quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur, quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quod confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur: fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis, qui sunt numero, et merito de Ecclesia; et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud haereticos; et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri, et propter hoc non reiteratur in Symbolo Patrum, sed supponitur tamquam praedeterminatum in symbolo Apostolorum: non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est *(in resp. ad 2.)*.

Ad quintum dicendum, quod si dicatur: *In Sanctam Ecclesiam catholicam,* hoc est intelligendum, secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam: ut sit sensus: *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam;* sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi *In,* sed simpliciter dicatur: *Sanctam Ecclesiam catholicam,* sicut etiam Leo Papa dicit *(hoc habet Ruffinus in expositione symboli inter opera Cypriani)*.

Ad sextum dicendum, quod quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima, et in Completorio, quasi contra tenebras errorum praeteritorum, et futurorum.

ARTICULUS X. 10

UTRUM AD SUMMUM PONTIFICEM PERTINEAT FIDEI SYMBOLUM ORDINARE.

(Infr. q. 11. art. 2. ad 3. et Pot. q. 10. art. 4. ad 13.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare: nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est *(art. praec.)*: sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est *(art. 7. huj. q. in corp. et ad 1.)*; cessante ergo tali causa in nova lege, non

debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei; ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. PRAETEREA. Illud, quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus: sed nova Symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiae: dicitur enim in gestis primae [al. *deest ly primae*] Ephesinae synodi *(quae est 3. gener. p. 2. act. 6. in Decr. de Fide)*, quod, perlecto Symbolo Nicaenae synodi, decrevit sancta Synodus, aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere praeter definitum a sanctis Patribus, qui in Nicaea congregati sunt cum Spiritu Sancto: et subditur anathematis poena: et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi *(gener. 4. p. 2. act. 5. sub fin.)*; ergo videtur, quod non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis nova editio Symboli.

3. PRAETEREA. Athanasius non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha: et tamen Symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur; ergo non magis videtur pertinere editio Symboli ad summum Pontificem, quam ad alios.

SED CONTRA est, quod editio Symboli facta est in synodo generali; sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari, ut habetur in Decretis, dist. 17. *(cap. 4. et 5.)*; ergo editio Symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(in arg. 1.)*, nova editio Symboli necessarie est ad vitandum insurgentes errores: ad illius ergo auctoritatem pertinet editio Symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur: hoc autem pertinet ab auctoritatem summi Pontificis, ad quem majores, et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus (extr. de Bap., cap. *Majores*); unde et Dominus, Lucae 22., Petro dixit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos;* et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud 1. Cor. 1.: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata:* quod servare non posset, nisi quaestio fidei exorta determinaretur per eum, qui toti Ecclesiae praeest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur; et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio Symboli, sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam Ecclesiam; ut congregare Synodum generalem, et alia hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in doctrina Christi, et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicita: sed quia perversi homines Apostolicam doctrinam, et caeteras doctrinas, et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur secundae Petri ultimo; ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgeutes errores.

AD SECUNDUM dicendum, quod prohibitio, et sententia Synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide: non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem Symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam: sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id, quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus haeresis insurgentis; unde pertinet ad summum Pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum Symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet: sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUAESTIO II.

DE ACTU FIDEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei: et *primo* de actu interiori; *secundo* de actu exteriori.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo. Quid sit credere, quod est actus interior fidei.

Secundo. Quot modis dicatur.

Tertio. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Quarto. Utrum credere ea, ad quae ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.

Quinto. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.

Sexto. Utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur.

Septimo. Utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo. Utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.

Nono. Utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo. Utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I. 11

UTRUM CREDERE SIT CUM ASSENSIONE COGITARE.

(3. Dist. 23. q. 2. art. 2. et Veri. q. 1. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod credere non sit cum assensione cogitare; cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur enim *cogitare,* quasi *coagitare,* vel *simul agitare:* sed Damasc. dicit in 4. lib. *(Orth. Fid. cap. 12.),* quod *fides est non inquisitivus assensus;* ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Praeterea. Fides in ratione ponitur, ut infra dicetur *(q. 4. art. 2.):* sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est *(q. 78. art. 4.);* ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Praeterea. Credere est actus intellectus; quia ejus objectum est verum: sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est *(1-2. q. 15. art. 1. ad 3.);* ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed IN CONTRARIUM est, quod August. sic definit *credere* in lib. de Praedest. Sanct. *(cap. 2.)*.

RESPONDEO dicendum, quod cogitare *tripliciter* sumi potest: *uno modo* communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus; sicut August. dicit in 14. de Trinitate *(cap. 7.)* : *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes: alio modo* dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: et secundum hoc August. dicit 15. de Trin. *(cap. 16.)*, quod Dei Filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id, quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis: sed quia talis motus potest esse *vel* animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, *vel* circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo cogitare *secundo* modo sumitur pro actu intellectus deliberantis: *tertio* modo pro actu virtutis cogitativae; si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere: nam per hunc modum etiam qui considerat ea, quae scit, vel intelligit, cum assensione cogitat: si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione: sicut cum aliquis considerat ea, quae scit, vel intelligit, talis enim consideratio jam est formata: quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione; *sive* in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; *sive* in unam partem magis declinent, sed tenentur [al. *tententur*] aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; *sive* uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti: sed actus iste, qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem; in quo convenit credens cum sciente, et intelligente: et tamen ejus cognitio non est perfecta per maximam [al. *manifestam*] visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante, et opinante: et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet; et propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur: habet tamen inquisitionem quamdam eorum, per quae indicitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata.

AD SECUNDUM dicendum, quod cogitare non sumitur hic, prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est *(in corp. art.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II. 12

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ACTUS FIDEI PER HOC, QUOD EST CREDERE DEO, CREDERE DEUM, ET CREDERE IN DEUM.

(3. Dist. 23. q. 2. art. 2. et Veri. q. 1. art. 7. ad 7. et Joan. 9. lect. 3. et Rom. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc, quod est *credere Deo, credere Deum, et credere in Deum:* unius enim habitus unus est actus: sed fides est unus habitus, cum sit una virtus; ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Praeterea. Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei: sed *credere Deo* invenitur communiter in quolibet actu fidei; quia fides innititur primae veritati; ergo videtur, quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Praeterea. Id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus: sed *credere Deum esse* convenit etiam infidelibus; ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Praeterea. Moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum, et finis: sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus; ergo non debet poni differentia una ejus, quod est *credere in Deum,* quod importat motum in finem.

Sed contra est, quod August. hanc distinctionem ponit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 61. cap. 2.),* et super Joan. *(tract. 29.).*

Respondeo dicendum, quod actus cujuslibet potentiae, vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae, vel habitus ad suum objectum: objectum autem fidei potest *tripliciter* considerari: cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est *(art. praec. ad 3.),* potest objectum fidei accipi *vel* ex parte ipsius intellectus, *vel* ex parte voluntatis intellectum moventis: si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei *duo* possunt considerari, sicut supra dictum est *(q. 1. art. 1.),* quorum *unum* est materiale objectum fidei: et sic ponitur actus fidei credere Deum; quia, sicut supra dictum est *(ibid.),* nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet: *aliud* autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur: et sic ponitur actus fidei credere Deo; quia, sicut supra est dictum *(ibid.),* formale objectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur: si vero consideretur *tertio* modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei: non enim credunt Deum esse sub his conditionibus, quas fides determinat; et ideo nec vere Deum credunt: quia,

ut Phil. dicit 9. Metaph. *(tex. 22.)*, in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 9. art. 1.)*, voluntas movet intellectum, et alias vires animae in finem, et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

ARTICULUS III. 13

UTRUM CREDERE ALIQUID SUPRA RATIONEM NATURALEM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM.

(3. Dist. 24. art. 3. et lib. 1. Contr. g. cap. 5. et lib. 3. cap. 118. et 151. et Veri. q. 14. art. 10.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem: ad salutem enim, et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quae conveniunt ei secundum suam naturam: sed ea quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est *(q. 1. art. 4.)*; ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Praeterea. Periculose homo assentit illis, in quibus non potest judicare, utrum illud, quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundum illud Job 12.: *Nonne auris verba dijudicat?* sed tale judicium homo habere non potest in his, quae sunt fidei; quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quae de omnibus judicamus; ergo periculosum est talibus fidem adhibere; credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Praeterea. Salus hominis in Deo consistit, secundum illud Ps. 36.: *Salus autem justorum a Domino:* sed *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et divinitas,* ut dicitur Rom. 1., quae autem conspiciuntur intellectu, non creduntur; ergo non est necessarium ad salutem, ut homo aliqua credat.

Sed contra est, quod dicitur Hebr. 11.: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Respondeo dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris *duo* concurrunt: *unum* quidem, quod est secundum proprium motum: *aliud* autem, quod est secundum motum superioris naturae: sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum; secundum autem motum lunae movetur circa centrum, sed secundum fluxum, et refluxum: similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem; sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia caeterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem, *vel* in essendo tantum, sicut inanimata, *vel* etiam in vivendo, et cognoscendo singularia, sicut plantae, et animalia: natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni, et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium; perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione [al. *perfectione*] divinae bonitatis; unde et supra dictum est *(1-2. q. 3. art. 8.)*, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione: ad quam quidem visionem homo per-

tingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan. 6.: *Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me:* hujus autem disciplina fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae: omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Phil. dicit *(lib. 1. Elench. cap. 2.)*, quod *oportet addiscentem credere;* unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quaedam supernaturalis, ut supra dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis; ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his, quae conveniunt illi virtuti: et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his, quae sunt fidei, non autem contrariis: et ideo nihil periculi, vel damnationis inest his, qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens; unde dicitur Eccli. 3.: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.*

ARTICULUS IV. 14

UTRUM CREDERE EA, QUAE RATIONE NATURALI PROBARI POSSUNT, SIT NECESSARIUM.

(3. Dist. 24. q. 1. art. 3. et lib. 1. Contr. g. cap. 4. et Veri. q. 14. art. 10. et Boet. Trin. q. 7. art. 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ea, quae ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere: in operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturae: sed ad id, quod per unum potest fieri, superflue apponitur aliud; ergo ea, quae per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Praeterea. Ea necesse est credere, de quibus est fides: sed non est de eodem scientia, et fides, ut supra habitum est *(q. 1. art. 4. et 5.);* cum ergo scientia sit de omnibus illis, quae naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea, quae per naturalem rationem probantur.

3. Praeterea. Omnia scibilia videntur esse unius rationis; si ergo quaedam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse esset credere: hoc autem est falsum; non ergo ea, quae per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est credere Deum esse unum, et incorporeum; quae naturali ratione a philosophis probantur.

Respondeo dicendum, quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea, quae sunt supra rationem, quae per rationem cognosci possunt; et hoc propter *tria: primo* quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat: scientia enim, ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis: et sic nonnisi post multum tempus vitae

suae homo ad Dei cognitionem perveniret: *secundo*, ut cognitio Dei sit communior: multi enim in studio scientiae proficere non possunt, vel propter alias occupationes, et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino a Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina, per modum fidei: *tertio* propter certitudinem: ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens: cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt; ut ergo esset indubitata, et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quae ratione ostendi possunt; et ideo non est superfluum, ut talia credantur.

Ad secundum dicendum, quod de eodem non potest esse scientia, et fides apud eumdem: sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est *(q. 1. art. 5.)*.

Ad tertium dicendum, quod etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiae, non tamen conveniunt in hoc, quod aequaliter ordinent ad beatitudinem: et ideo non aequaliter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V. 15

UTRUM HOMO TENEATUR AD CREDENDUM ALIQUID EXPLICITE.

(1. Dist. 33. art. 5. et 3. Dist. 25. q. 1. art. 3. et Veri. q. 14. art. 11.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite: nullus enim tenetur ad id, quod non est in ejus potestate: sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. 10.: *Quomodo credent in illum, quem non audierunt? Quomodo audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur.

2. Praeterea. Sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem: sed ad servandum praecepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola praeparatio animi; sicut patet in illo praecepto Domini, quod ponitur Matth. 5.: *Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam:* et in aliis consimilibus, ut August. exponit in lib. 1. de Serm. Dom. in Monte *(cap. 19. et seq.)*: ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere, sed sufficit, quod habeat animum praeparatum ad credendum ea, quae a Deo proponuntur.

3. Praeterea. Bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. 1.: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus:* sed ad virtutem obedientiae non requiritur, quod homo aliqua determinata praecepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psalm. 118.: *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua;* ergo videtur, quod etiam ad fidem sufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea, quae ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Sed contra est, quod dicitur ad Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator est.*

Respondeo dicendum, quod praecepta legis, quae homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem: actus autem virtutis, sicut supra dictum est *(1-2. q. 60. art. 5.)*, sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum: sed in objecto cujuslibet virtutis *duo* possunt considerari: scilicet id quod *proprie*, et *per se* est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis: et iterum id quod est *per accidens*, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti: sicut ad objectum fortitudinis proprie, et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens; determinatio ergo virtuosi actus ad proprium, et per se objectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus: sed determinatio actus virtuosi ad ea, quae accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium, et per se virtutis objectum, cadit sub necessitate praecepti, nisi pro loco, et tempore: dicendum est ergo, quod fidei objectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est *(q. 1. art. 8.)*: per accidens autem, aut secundario se habent ad objectum fidei [al. *virtutis*] omnia, quae in Sacra Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem: quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet: sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo, ad quae non potest sine gratia reparante; sicut ad diligendum Deum, et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei: sed tamen hoc potest cum auxilio gratiae: quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in poenam praecedentis, aut saltem originalis peccati, ut August. dicit in lib. de Corrept. et Grat. *(cap. 5. et 6.)*.

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quae sunt proprie, et per se charitatis objecta; scilicet Deum, et proximum: sed objectio procedit de illis praeceptis charitatis, quae quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiae proprie in voluntate consistit; et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subjectae praecipienti, quae est proprie, et per se objectum obedientiae: sed hoc praeceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habet ad proprium, et per se objectum obedientiae.

ARTICULUS VI. 16

UTRUM OMNES AEQUALITER TENEANTUR AD HABENDUM FIDEM EXPLICITAM.

(3. Dist. 25. q. 2. art. 1. et 4. Dist. 24. q. 1. art. 3. et Veri. q. 14. art. 11.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod aequaliter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam: ad ea enim, quae sunt de necessitate salutis,

omnes tenentur; sicut patet de praeceptis charitatis: sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

2. PRAETEREA. Nullus debet examinari de eo, quod explicite credere non tenetur: sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei; ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

3. PRAETEREA. Si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum: sed hoc videtur periculosum; quia posset contingere, quod illi majores errarent; ergo videtur, quod minores etiam debeant habere fidem explicitam; sic ergo omnes aequaliter tenentur ad explicite credendum.

SED CONTRA est, quod dicitur Job 1. quod *boves arabant, et asinae pascebantur juxta eos*: quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhaerere majoribus, qui per boves significantur, ut Greg. exponit in 2. Mor. *(cap. 17.)*.

RESPONDEO dicendum, quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam: credibilia enim naturalem rationem excedunt: revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dion. in Coel. Hier. *(cap. 4. et 7.)*; et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores; et ideo, sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis, quam inferiores, ut dicit Dion. 12. cap. Coel. Hier., ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicite credere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes [al. *omnia*] est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicite credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

AD SECUNDUM dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quod sint ab haereticis depravati; qui in his, quae ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare; si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

AD TERTIUM dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhaerent doctrinae divinae; unde et Apost. dicit 1. ad Cor. 4.: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*; unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui majorum deficiunt, non praejudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22.: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

ARTICULUS VII. 17

UTRUM EXPLICITE CREDERE MYSTERIUM INCARNATIONIS CHRISTI SIT DE NECESSITATE SALUTIS APUD OMNES.

(4. Dist. 25. q. 2. art. 2. et ad Heb. 11. cap. 10. fin.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod credere explicite mysterium Incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes: non enim

tenetur homo explicite credere ea, quae angeli ignorant; quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quae pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est *(art. praec. et part. 1. q. 111. art. 1.)*: sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt: unde quaerebant in Psalm. 23.: *Quis est iste Rex gloriae?* et Isaiae 63.: *Quis est iste, qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit cap. 7. Coel. Hier.; ergo ad credendum explicite mysterium Incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Praeterea. Constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo: de quo Dominus dicit Matth. 11.: *Inter natos mulierum nullus major eo surrexit:* sed Joannes Baptista non videtur Incarnationis Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quaesierit: *Tu es, qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur Matth. 11.; ergo non tenebantur etiam majores ad habendam explicitam fidem de Christo.

3. Praeterea. Multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum ut Dion. dicit 9. cap. Coel. Hier.: sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur; quia nulla eis revelatio facta fuit; ergo videtur, quod credere explicite Incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Corrept. et Grat. et epist. 190., illa fides sana est, qua credimus, nullum hominem, sive majoris, sive parvae aetatis, liberari a contagio mortis, et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei, et hominum Jesum Christum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 5. huj. q. et q. 1. art. 8.)*, illud proprie, et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur: via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis, et Passionis Christi: dicitur enim Act. 4.: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri;* et ideo mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen, secundum diversitatem temporum, et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem, et resurrectionem: quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem, et adhaerebit uxori suae,* ut habetur Gen. 2.; et hoc Apost. ad Eph. 5. dicit: *sacramentum magnum esse in Christo, et Ecclesia:* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad Passionem, et Resurrectionem, quibus humanum genus a peccato, et morte liberatur: aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem, et sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem: et, sicut supra dictum est *(q. 1. art. 7. in corp. et ad 1. et 4.)*, ea quae ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiae revelatae tam majores, quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, praecipue quantum ad ea, quae communiter in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur; sicut sunt articuli Incarnationis, de

quibus supra dictum est *(q. 1. art. 8.)*, alias autem subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis, vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui, et officio uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quod angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut August. dicit 5. super Gen. ad lit. *(cap. 19.)*: quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum, quod Joannes Baptista de adventu Christi in carne non quaesivit, quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens: *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei,* ut habetur Joan. 1.: unde non dixit: *Tu es, qui venisti?* sed: *Tu es, qui venturus es?* quaerens de futuro, non de praeterito. Similiter non est credendum, quod ignoraverit eum ad passionem venturum: ipse enim dixerat: *Ecce Agnus Dei: Ecce qui tollit peccata mundi,* praenuntians ejus immolationem futuram: et tamen hoc Prophetae alii etiam non ignoraverunt, sed ante praedixerunt, sicut praecipue patet in Isa. 53.: potest ergo dici, sicut Greg. dicit *(hom. 6. in Evang.)*, quod inquisivit ignorans, an ad infernum esset in propria persona descensurus: sciebat autem, quod virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos, qui in Limbo detinebantur, secundum illud Zach. 9.: *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua:* nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere: vel potest dici, sicut Ambros. dicit super Luc. *(sup. illud cap. 7.: Et nuntiaverunt Joanni)*, quod non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate: vel potest dici, sicut Chrysost. dicit *(hom. 37. in Matth. et hom. 27. in op. imperf.)*, quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret [al. *satisfaceret*] suis discipulis; unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum, quod multis Gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea, quae praedixerunt: nam Job 19. dicitur: *Scio, quod Redemptor meus vivit:* Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut August. dicit *(lib. 13. cont. Faust. cap. 15.)*: invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti, et Irenae matris ejus inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O Sol, sub Irenae, et Constantini temporibus iterum me videbis (vid. Baron. ad annum Christi 780.)*: si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos; et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus revelasset, secundum illud Job 35.: *Qui docet nos super jumenta terrae.*

ARTICULUS VIII. 18

UTRUM EXPLICITE CREDERE TRINITATEM SIT DE NECESSITATE SALUTIS.

(Dist. 25. q. 2. art. 2. et 4. Dist. 1. q. 2. art. 2. et Veri. q. 14.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis: dicit enim Apost. ad Heb. 11.: *Credere*

oportet accedentem ad Deum, quia est, et quia inquirentibus se remunerator est: sed hoc potest credi absque fide Trinitatis; ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere.

2. Praeterea. Dominus dicit Joan. 17.: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus:* quod exponens August. *(tract. 106. in Joan.)* dicit: *Non id nomen tuum, quo vocaris Deus, sed id, quo vocaris pater meus;* et postea subdit etiam: *In hoc, quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus: in hoc, quod non est cum diis falsis colendus notus in Judaea Deus: in hoc vero, quod Pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus prius occultum hominibus nunc manifestavit eis;* ergo ante Christi adventum non erat cognitum, quod in divinitate esset paternitas, et filiatio; non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Praeterea. Illud tenemur explicite credere in Deo, quod est beatitudinis objectum: sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quae potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione; ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

Sed contra est, quod in veteri testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum: sicut statim in principio Gen. dicitur ad expressionem Trin.: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram;* ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite.

Respondeo dicendum, quod mysterium Incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit; et ideo eodem modo, quo mysterium Incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem, et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis; et ideo etiam post tempus gratiae divulgatae tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis; et omnes, qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matthaei ult.: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore, et quoad omnes necessarium fuit: non tamen est sufficiens omni tempore, et quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occulta in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, et per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quod summa bonitas Dei secundum modum, quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum: sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum: et iterum ipsa missio [al. *visio*] personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS IX. 19

UTRUM CREDERE SIT MERITORIUM.

(Part. 3. q. 7. art. 3. ad 2.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod credere non sit meritorium: principium enim merendi est charitas, ut supra dictum est *(1-2. q. 114.*

art. 4.): sed fides est praeambula ad charitatem, sicut et natura; ergo sicut actus naturae non est meritorius, quia naturalibus non meremur, ita nec actus fidei.

2. Praeterea. Credere medium est inter opinari, et scire, vel considerare scita: sed consideratio scientiae non est meritoria; similiter autem nec opinio; ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Praeterea. Ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non: si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium; quia non est ei jam liberum credere, et non credere: si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. 19.: *Qui cito credit, levis est corde:* et sic non videtur esse meritorium; ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est, quod dicitur ad Hebr. 11.: quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones:* quod non esset, nisi credendo mererentur; ergo ipsum credere est meritorium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 114. art. 3. et 4.),* actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam; unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse: ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam: et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum, quod natura comparatur ad charitatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam: fides autem comparatur ad charitatem, sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem, quod subjectum, vel materia non potest agere, nisi virtute formae; neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat: sed postquam forma advenerit, tam subjectum, quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium; sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis; sic ergo neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium: sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturae, et actus naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quod in scientia *duo* possunt considerari: scilicet ipse *assensus* scientiae in rem scitam, et *consideratio* rei scitae: assensus autem scientiae non subjicitur libero arbitrio; quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis: et ideo assensus scientiae non est meritorius: sed consideratio actualis rei scitae subjacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare, vel non considerare; et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, idest ad honorem Dei, vel utilitatem proximi: sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio; et ideo, quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius: sed opinio non habet firmum assensum: est enim quiddam debile, et infirmum, secundum Philos. in 1. Poster. *(tex. 44.),* unde non videtur procedere ex perfecta voluntate: et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti; sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter

credit: tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS X. 20

UTRUM RATIO INDUCTIVA AD EA, QUAE SUNT FIDEI, MINUAT MERITUM FIDEI.

(Supr. q. 55. art. 5. ad 3. et 3. Dist. 24. art. 3. et lib. 1. Contr. g. cap. 8.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod ratio inductiva ad ea, quae sunt fidei, diminuat meritum fidei: dicit enim Gregorius in quadam homilia *(26.),* quod fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum; si ergo ratio humana sufficienter experimentum praebeat, totaliter excludit meritum fidei; videtur ergo, quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea, quae sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Praeterea. Quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia *felicitas virtutis est praemium,* ut Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. 9.):* sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est, quod non sit apparentium, ut supra dictum est *(q. 1. art. 4. et 5.):* quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens; ergo ratio humana inducta ad ea, quae sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Praeterea. Contrariorum contrariae sunt causae: sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens; ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est, quod 1. Pet. 3. dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, fide, et spe:* non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur; non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* actus fidei potest esse meritorius, inquantum subjacet voluntati, non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum: ratio autem humana inducta ad ea, quae sunt fidei, *dupliciter* se potest habere ad voluntatem credentis. *Uno* quidem *modo* sicut praecedens: puta cum aliquis aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi quia ratione humana induceretur [al. *nisi ratio humana induceretur*]. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est *(1-2. q. 24. art. 3. ad 1. et q. 77. art. 6. ad 2.),* quod passio praecedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus: sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem: ita credere debet homo ea, quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. *Alio modo* ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter: cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest: et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti; sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est *(1-2. q. 24. art. 3. ad 1.),* et hoc significatur Joan. 4., ubi Samaritani ad

mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, nisi propter rationem inductam: quando autem homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur, vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quod rationes, quae inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; et ideo non desinunt esse *non apparentia:* sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile, quod in fide proponitur; unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei: sed rationes demonstrativae inductae ad ea, quae sunt fidei praeambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id, quod proponitur; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent; et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta, et firma in fide; et ideo etiam Martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones: et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum, vel haereticorum contra fidem inductas: sed ea, quae conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum, et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUAESTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum confessio sit actus fidei.
Secundo. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I. 21

UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS FIDEI.

(3. Dist. 17. q. 3. art. 2. et Rom. 10. lect. 25.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod confessio non sit actus fidei: non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes: sed confessio pertinet ad poenitentiam, cujus ponitur pars; ergo non est actus fidei.

2. Praeterea. Ab hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apost. ad Eph. ult., petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii:* sed non recedere a bono propter confusionem, vel timorem pertinet ad fortitudinem, quae moderatur audacias, et timores; ergo videtur, quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis, vel constantiae.

3. Praeterea. Sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda: dicitur enim Gal. 5., quod *fides per dilectionem operatur:* sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei; ergo etiam neque confessio.

Sed contra est, quod 2. ad Thessal. 1. super illud: *Et opus fidei in virtute,* dicit Glos. *(ordin.)* idest: *Confessionem, quae proprie est opus fidei.*

Respondeo dicendum, quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus, ad cujus fines secundum suas species referuntur: sicut jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem; et ideo est actus abstinentiae: confessio autem eorum quae sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundum illud 2. ad Cor. 4.: *Habentes eumdem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur;* exterior enim locutio ordinatur ad significandum id, quod in corde concipitur; unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei, est proprie fidei actus; ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod *triplex* est confessio, quae in Scripturis laudatur: *una* est confessio eorum, quae sunt fidei; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est *(in corp.): alia* est confessio gratiarum actionis, sive laudis: et ista est actus latriae: ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriae: *tertia* est confessio peccatorum: et haec ordinatur ad deletionem peccati, quae est finis poenitentiae; unde pertinet ad poenitentiam.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philos. in 8. Phys. *(tex. 32.):* unde fortitudo, quae removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem, vel erubescentiam, non est proprie, et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo: sed confessionem producit, tamquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

ARTICULUS II. 22

UTRUM CONFESSIO FIDEI SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

(3. Dist. 29. q. 2. art. 8. et Rom. 10. lect. 2. et cap. 14. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem: illud enim videtur ad salutem sufficere, per quod homo attingit finem virtutis: sed finis proprius fidei est conjunctio humanae mentis ad veritatem divinam; quod potest etiam esse sine exteriori confessione; ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Praeterea. Per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit: sed hoc non est necessarium, nisi illis, qui habent alios in fide instruere; ergo videtur, quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Praeterea. Illud, quod potest vergere in scandalum, et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 10.: *Sine offensione estote Judaeis, et Gentibus, et Ecclesiae Dei:* sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur; ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 10.: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt necessaria ad salutem, cadunt sub praeceptis divinae legis: confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto affirmativo; unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est *(1-2. q. 71. art. 5. ad 3. et q. 88. art. 1. ad 2.)*, non obligant ad semper, etsi semper obligent, obligant autem pro loco, et tempore secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis; sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco, et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda: puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur a fide: in hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei, et proximi; et ideo, quando honor Dei, vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo, ut per fidem suam ipsi veritati divinae conjungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem: sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quod si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei, vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Dominus dicit Matth. 7.: *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos:* sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri, unde Matth. 15. dicitur, quod, *cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisaei audito ejus verbo scandalizati sunt, Dominus respondit: Sinite illos,* scilicet turbari, *caeci sunt, et duces caecorum.*

QUAESTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute: et *primo* quidem de ipsa fide: *secundo* de habentibus fidem: *tertio* de causa fidei: *quarto* de effectibus ejus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Quid sit fides.
Secundo. In qua vi animae sit sicut in subjecto.
Tertio. Utrum forma ejus sit charitas.
Quarto. Utrum eadem numero sit fides formata, et informis.
Quinto. Utrum fides sit virtus.
Sexto. Utrum sit una virtus.
Septimo. De ordine ejus ad alias virtutes.
Octavo. De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I. 23

UTRUM HAEC SIT COMPETENS FIDEI DEFINITIO: FIDES EST SUBSTANTIA SPERANDARUM RERUM ARGUMENTUM NON APPARENTIUM.

(3. Dist. 23. q. 2. art. 1. et Veri. q. 14. art. 2. et 1-2. q. 46. art. 3. et Rom. 1. lect. 6. et ad Heb. 11.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sit incompetens fidei definitio, quam Apostolus ponit ad Hebr. 11. dicens: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium:* nulla enim qualitas est substantia: sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est *(1-2. q. 62. art. 3.)*; ergo non est substantia.

2. Praeterea. Diversarum virtutum diversa sunt objecta: sed res speranda est objectum spei; non ergo debet poni in definitione fidei, tamquam ejus objectum.

3. Praeterea. Fides magis perficitur per charitatem, quam per spem: quia charitas est forma fidei, ut infra patebit *(art. 3. huj. q.)*; magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda, quam res speranda.

4. Praeterea. Idem non debet poni in diversis generibus: sed *substantia*, et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita; ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia*, et *argumentum;* inconvenienter ergo describitur fides.

5. Praeterea. Per argumentum veritas manifestatur ejus, ad quod inducitur argumentum: sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata; ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur: *Argumentum non apparentium;* quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere; ergo male dicitur: *Rerum non apparentium:* inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum, quod licet quidam dicant, praedicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem, et essentiam, ut habetur 6. Metaph. *(tex. 19.)*; tamen si quis recte consideret, omnia, ex quibus fides potest definiri, in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis: sicut etiam apud philosophos praetermissa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus,

et actus per objecta, fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est *(q. 2. art. 2. et 3.)*, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis; sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum, et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum: et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est *(1-2. q. 82. art. 3.)*, habet idem pro objecto, et fine, necesse est quod objectum fidei, et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra *(q. 1. art. 1. et 4.)*, quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea, quibus propter ipsam inhaeretur: et secundum hoc oportet, quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visae, quod pertinet ad rationem rei speratae, secundum illud Apost. ad Rom. 8.: *Quod non videmus, speramus,* veritatem enim videre, est ipsam habere, non autem sperat aliquis id, quod jam habet: sed spes est de hoc, quod non habetur, ut supra dictum est *(1-2. q. 67. art. 4.)*; sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: *Fides est substantia rerum sperandarum.* Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei; et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia [al. *subjecta*] scientiae; quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia: per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum;* quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas: in hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus, ut patet per ea, quae supra de felicitate dicta sunt *(1-2. q. 3. art. 8. et q. 4. art. 3.)*. Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur: *Argumentum non apparentium;* et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero: unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum;* unde alia litera habet *convictio (August. tract. 79. in Joan.)*, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt; si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere, quod Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis distinguitur, quae ad intellectum pertinent; per hoc enim quod dicitur: *argumentum,* distinguitur fides ab opinione, suspicione, et dubitatione, per quae non est (plena) adhaesio intellectus firma ad aliquid: per hoc autem quod dicitur: *non apparentium,* distinguitur fides a scientia, et intellectu, per quae aliquid fit apparens: per hoc autem quod dicitur: *substantia sperandarum rerum,* distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliae definitiones, quaecumque de fide dantur, explicationes sunt hujus, quam Apost. ponit, quod enim dicit August. *(tract. 40. in Joan. et QQ. Evang. q. 39.)*: *Fides est virtus, qua creduntur quae non videntur:* et quod dicit Damasc. *(lib. 4. Orth. Fid. cap. 12.)*, quod fides est non inquisitivus consensus: et alii dicunt, quod fides est certitudo animi quaedam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam; idem est ei, quod Apost. dicit: *argumentum non apparentium.* Quod vero Dion.

dicit 7. cap. de Div. Nom. *(lect. 5.)* quod fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens, idem est ei quod dicitur: *substantia rerum sperandarum.*

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae; prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit *(q. 18. art. 1.)*; et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et praesentium, et absentium; et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda; cum spes semper sit absentium, et non visorum.

Ad quartum dicendum, quod *substantia,* et *argumentum,* secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet *(in corp. art.).*

Ad quintum dicendum, quod argumentum, quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem: sed argumentum, quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem: et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS II. 24

UTRUM FIDES SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fides non sit in intellectu sicut in subjecto: dicit enim August. in lib. de Praedest. Sanct. *(cap. 5.),* quod fides in credentium voluntate consistit: sed voluntas est alia potentia ab intellectu; ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Praeterea. Assensus fidei ad aliud credendum provenit ex voluntate Deo obediente; tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur: sed obedientia est in voluntate; ergo et fides; non ergo est in intellectu.

3. Praeterea. Intellectus est vel speculativus, vel practicus: sed fides non est in intellectu speculativo, cum nihil dicat de evitabili, et fugiendo ut dicitur in 3. de An. *(tex. 34. et 46.)*; non est ergo principium operationis: fides autem est, *quae per dilectionem operatur,* ut dicitur ad Galat. 5.: similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile, vel agibile: objectum enim fidei est verum aeternum, ut ex supra dictis patet *(q. 1. art. 1.)*; non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est, quod fidei succedit visio patriae, secundum illud 1. ad Cor.: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem:* sed visio est in intellectu; ergo et fides.

Respondeo dicendum, quod cum fides sit quaedam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus: ad perfectionem autem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum: non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra

sit bene disposita ad secandum: dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae, quae se habent ad opposita, est habitus, ut supra dictum est *(1-2. q. 49. art. 4. ad 1. 2. et 3.)*; et ideo oportet, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra *(q. 2. art. 1. et 2.)*, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum: procedit autem hujusmodi actus a voluntate, et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum praedicta; et ideo oportet, quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus: sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione, et habitus temperantiae in concupiscibili: credere autem immediate est actus intellectus; quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum; et ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod August. fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis: sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis: et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifeste patet ex fidei objecto: sed quia veritas prima, quae est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, et actionum nostrarum, ut patet per August. in 1. de Trin. *(cap. 8.)*; inde est, quod per dilectionem operatur: sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in 3. de Anima *(tex. 49.)*.

ARTICULUS III. 25

UTRUM CHARITAS SIT FORMA FIDEI.

(Infr. q. 25. art. 2. et 3. Dist. 22. q. 3. art. 1. et Veri. q. 14. art. 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit forma fidei: unumquodque enim sortitur speciem per suam formam; eorum ergo, quae ex opposito dividuntur, sicut diversae species unius generis, unum non potest esse forma alterius: sed fides, et charitas dividuntur ex opposito 1. ad Cor. 13., sicut diversae species virtutis; ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Praeterea. Forma, et id, cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter: sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate; ergo charitas non est forma fidei.

3. Praeterea. Forma est principium rei: sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quam charitas, secundum illud ad Rom. 1.: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus;* ergo obedientia magis est forma fidei, quam charitas.

Sed contra est, quod unumquodque operatur per suam formam: fides autem per dilectionem operatur; ergo dilectio charitatis est fidei forma.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex superioribus patet *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 6.)*, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum: id autem, a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus; et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit speciem [al. *formam*]: tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini: manifestum est autem ex praedictis *(art. 1. huj. q.)*, quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem: hoc autem bonum, quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis; et ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur, et formatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius: nihil autem prohibet, unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 6. et 7.)*, cum de actibus humanis in communi ageretur.

AD SECUNDUM dicendum, quod objectio illa procedit de forma intrinseca: sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est *(in corp. art.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes: et quaecumque alia virtus posset praecedere actum fidei, rationabiliter formatur a charitate, sicut infra patebit *(q. 23. art. 8.)*; et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV. 26

UTRUM FIDES INFORMIS POSSIT FIERI FORMATA, VEL E CONVERSO.

(3. Dist. 23. q. 3. art. 4. et Veri. q. 14. art. 7. et ad Rom. 1. lect. 6.).

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod fides informis non fiat formata, nec e converso; quia, ut dicitur 1. ad Cor. 13.: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est:* sed fides informis imperfecta est respectu formatae; ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. PRAETEREA. Illud quod est mortuum, non fit vivum: sed fides informis est mortua, secundum illud Jac. 2.: *Fides sine operibus mortua est;* ergo fides informis non potest fieri formata.

3. PRAETEREA. Gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam infideli: sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei; ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. PRAETEREA. Sicut Boet. dicit, accidentia alterari non possunt: sed fides est quoddam accidens; ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

SED CONTRA est, quod Jac. 2. super illud: *Fides sine operibus mortua est,* dicit Glos. *(interl.): quibus reviviscit;* ergo fides, quae erat prius mortua, et informis, fit formata, et vivens.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt diversae opiniones: *quidam* enim dixerunt, quod alius est habitus fidei formatae, et informis: sed adve-

niente fide formata, tollitur fides informis: et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus: sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo *alii* dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae, et informis: sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae: sed hoc etiam videtur esse inconveniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus; et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatae, et informis; cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud, quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum: quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem; ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari: distinctio autem fidei formatae, et informis est secundum id, quod pertinet ad voluntatem, idest secundum charitatem, non autem secundum illud, quod pertinet ad intellectum; unde fides formata, et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum, quando imperfectio est de ratione imperfecti: tunc enim oportet, quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur: sicut adveniente aperta visione, excluditur fides, de cujus ratione est, ut sit *non apparentium:* sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectae, tunc illud numero idem, quod erat imperfectum, fit perfectum: sicut pueritia non est de ratione hominis; et ideo idem numero, qui erat puer, fit vir: informitas autem fidei non est de ratione fidei perfectae sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est *(in corp.);* unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius; quia est forma essentialis ejus, scilicet anima; et ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est, quod est mortuum, et quod est vivum: sed id, quod facit fidem esse formatam, vel vivam, non est de essentia fidei; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat: dictum est enim supra *(part. 1. q. 104. art. 1. et 1-2. q. 109. art. 9.),* quod Deus semper operatur justificationem hominis; sicut sol semper operatur illuminationem aëris; unde gratia non minus facit adveniens fideli, quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando, et perficiendo; in alio de novo creando. Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quod gratia non causat fidem in eo, qui habet; sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo, qui eam amisit per peccatum mortalem praecedens.

Ad quartum dicendum, quod per hoc fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ARTICULUS V. 27

UTRUM FIDES SIT VIRTUS.

(1-2. q. 65. art. 2. et 3. Dist. 22. q. 2. art. 4. et Veri. q. 14. art. 3. et. 5.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod fides non sit virtus: virtus enim ordinatur ad bonum: nam *virtus est, quae bonum facit habentem,* ut dicit Philos. in 2. Ethic. *(cap. 6.)*: sed fides ordinatur ad verum; ergo fides non est virtus.

2. Praeterea. Perfectior est virtus infusa, quam acquisita: sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philos. in 6. Ethic. *(cap. 3.)*; ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Praeterea. Fides formata, et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est *(art. praec.)*: sed fides informis non est virtus; quia non habet connexionem cum aliis virtutibus; ergo nec fides formata est virtus.

4. Praeterea. Gratiae gratis datae, et fructus distinguuntur a virtutibus: sed fides enumeratur inter gratias gratis datas 1. Cor. 12., et similiter inter fructus ad Galat. 5.; ergo fides non est virtus.

Sed contra est, quod homo per virtutes justificatur: nam *justitia est tota virtus,* ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.)*: sed per fidem homo justificatur, secundum illud ad Rom. 5.: *Justificati ergo ex fide pacem habemus,* etc.; ergo fides est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet *(1-2. q. 55. art. 3. et 4.)*, virtus humana est, per quam actus humanus redditur bonus; unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana; talis autem habitus est fides formata: cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, *duo* requiruntur: quorum *unum* est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum: *aliud* autem est, ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero: et utrumque invenitur in actu fidei formatae: nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est *(q. 1. art. 3.)*; ex charitate autem, quae format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum; et ideo fides formata est virtus: fides autem informis non est virtus: quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis: sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est *(1-2. q. 58. art. 4. et q. 65. art. 1.)*, quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis, et actus concupiscibilis: sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum *verum* est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio; et ideo, inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: sed ulterius, inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis objectum.

AD SECUNDUM dicendum, quod fides, de qua Philos. loquitur, innititur rationi humanae non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum, et ideo talis fides non est virtus: sed fides, de qua loquimur, innititur veritati divinae, quae est infallibilis; et ita non potest ei subesse falsum; et ideo talis fides potest esse virtus.

AD TERTIUM dicendum, quod fides formata, et informis non differunt specie, sicut in diversis specibus existentes: differunt autem sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie; unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*.

AD QUARTUM dicendum, quod quidam ponunt, quod fides, quae connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis: sed hoc non convenienter dicitur: quia gratiae gratis datae, quae ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiae; unde Apost. ibi dicit: *Divisiones gratiarum sunt;* et iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud:* fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiae: quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum; unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia: sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glos. *(interl. ibid.)*, vel pro *sermone fidei:* fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis; unde ad Gal. 5., ubi enumerantur fructus, exponitur fides, *de invisibilibus certitudo.*

ARTICULUS VI. 28

UTRUM FIDES SIT UNA VIRTUS.

(3. Dist. 22. q. 2. art. 6.
et Veri. q. 14. art. 12. et Rom. 5. lect. 5. 6. et 2. Cor. 4. lect. 1.).

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod non sit una fides: sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. 5., ita etiam sapientia, et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. 11.: sed sapientia, et scientia differunt per hoc quod sapientia est de aeternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per August. 13. de Trin. *(cap. 19.);* cum ergo fides sit de aeternis, et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. PRAETEREA. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est *(q. 3. art. 1.):* sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui Patres confitebantur futurum, ut patet Isa. 7.: *Ecce Virgo concipiet;* ergo non est una fides.

3. PRAETEREA. Fides est communis omnibus fidelibus Christi: sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis; ergo non potest esse una fides omnium.

SED CONTRA est, quod dicit Apostolus ad Ephes. 4.: *Unus Dominus, una fides.*

RESPONDEO dicendum, quod fides, si sumatur pro habitu, *dupliciter* potest considerari: *uno modo* ex parte objecti; *et sic est una fides:* objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhaerendo credimus, quaecumque sub fide continentur: *alio modo* ex parte subjecti; et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum: manifestum est autem, quod fides, sicut et

quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur; et ideo, si fides sumatur pro habitu, quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis; si vero sumatur pro eo, quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est, quod ab omnibus creditur; et si sint diversa credibilia, quae communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia, quae in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod aeternum, quod est veritas prima, sicut supra dicium est *(q. 1. art. 1.)*; et ideo fides una est de temporalibus, et aeternis: secus autem est de sapientia, et scientia, quae considerant temporalia, et aeterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia *praeteriti*, et *futuri*, non contingit ex aliqua diversitate rei creditae, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est *(1-2. q. 103. art. 4. et q. 107. art. 1. ad 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII. 29

UTRUM FIDES SIT PRIMA INTER VIRTUTES.

(1-2. q. 6. art. 6. et 3. Dist. 13. q. 2. art. 5. et Veri. q. 14. art. 2.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod fides non sit prima inter virtutes: dicitur enim Luc. 12. in Glos. *(ordin. Ambr.)* super illud: *Dico vobis amicis meis,* quod fortitudo est fidei fundamentum: sed fundamentum est prius eo, cujus est fundamentum; ergo fides non est prima virtus.

2. Praeterea. Quaedam Glos. *(interl. Cassiod.)* dicit super illud: *Spera in Domino,* in Psal. 36.: *Noli aemulari,* quod *spes introducit ad fides:* spes autem est virtus quaedam, ut infra dicetur *(q. 17. art. 1.)*; ergo fides non est prima virtutum.

3. Praeterea. Supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his, quae sunt fidei, ex obedientia ad Deum: sed obedientia est etiam quaedam virtus; non ergo fides est prima virtus.

4. Praeterea. Fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glos. *(interl. et ord. Aug. lib. de Fid. et Operib. cap. 16. sup. illud: Fundamentum enim aliud, etc.)* dicitur 1. ad Cor. 3.: formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*; ergo fides a charitate habet, quod sit fundamentum; charitas ergo est magis fundamentum, quam fides, nam fundamentum est prima pars aedificii; et ita videtur, quod sit prior fide.

5. Praeterea. Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum: sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, praecedit actum intellectus, quem perficit fides; sicut causa, quae praecedit effectum; ergo charitas praecedit fidem; non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. quod *fides est substantia sperandarum rerum:* sed substantia habet rationem primi; ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse prius altero *dupliciter: uno modo* per se: *alio modo* per accidens: per se quidem inter omnes virtutes

prima est fides: cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est *(1-2. q. 13. art. 3. et q. 34. art. 4. ad 1.)*, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores caeteris virtutibus: ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu, quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum: unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem, et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, et charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide: causa enim per accidens est per accidens prior: removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philos. in 8. Phys. *(tex. 32.)*; et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem: humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes, nisi praesupposita fide, ut patet per August. in lib. 4. contra Jul. *(cap. 3.)*.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad fidem: non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 40. art. 1.)*: sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc, quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

AD TERTIUM dicendum, quod obedientia *dupliciter* dicitur: *quandoque* enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata: et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub praeceptis legis divinae, ut supra dictum est *(1-2. q. 100. art. 2.)*; et hoc modo ad fidem requiritur obedientia: *alio modo* potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiae, reddit enim superiori debitum, obediendo sibi: et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini, quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

AD QUARTUM dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur, quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum, non enim esset fundamentum, nisi ei aliae partes aedificii cohaererent: connexio autem spiritualis aedificii est per charitatem, secundum illud Colos. 3.: *Super omnia charitatem habete, quae est vinculum perfectionis*: et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet, quod charitas sit prior fide.

AD QUINTUM dicendum, quod actus voluntatis praeexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus: sed talis actus praesupponit fidem; quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. 30

UTRUM FIDES SIT CERTIOR SCIENTIA, ET ALIIS VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS.

(3. Dist. 23. q. 2. art. 2. et lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Veri. q. 10. art. 12. ad 15. et Joan. 4. lect. 5. fin.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod fides non sit certior scientia, et aliis virtutibus intellectualibus: dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius, quod minus potest habere de dubitatione: sicut est albius, quod est nigro impermixtius: sed intellectus, et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea, quorum sunt: credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his, quae sunt fidei; ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Praeterea. Visio est certior auditu: sed *fides est ex auditu,* ut dicitur ad Rom. 10.: in intellectu autem, et scientia, et sapientia includitur quaedam intellectualis visio; ergo certior est scientia, vel intellectus, quam fides.

3. Praeterea. Quanto aliquid est perfectius in his, quae ad intellectum pertinent, tanto est certius: sed intellectus est perfectior fide; quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isa. 7.: *Nisi credideritis, non intelligetis,* secundum aliam literam *(LXX. Interp.);* et August. dicit etiam de scientia 14. de Trin. *(cap. 1.),* quod *per scientiam roboratur fides;* ergo videtur, quod certior sit scientia, vel intellectus, quam fides.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Thes. 2.: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus,* scilicet per fidem, *accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei:* sed nihil est certius verbo Dei; ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 57. art. 4. ad 2.),* virtutum intellectualium duae sunt circa contingentia, scilicet: prudentia, et ars; quibus praefertur fides in certitudine ratione suae materiae; quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere. Tres autem reliquae intellectuales virtutes, scilicet: sapientia, scientia, et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est *(1-2. q. 57. art. 2. ad 3.):* sed sciendum est, quod sapientia, et scientia, et intellectus *dupliciter* dicuntur: *uno modo,* secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philos. in 6. Ethic. *(cap. 3. 6. et 7.): alio modo,* secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari *dupliciter; uno modo* ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam: et hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae; tria autem praedicta innituntur rationi humanae: *alio modo* potest considerari certitudo ex parte subjecti; et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis: et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea, quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa: sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior: sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos: similiter autem si accipiantur tria praedicta, secundum quod sunt dona praesentis

vitae, cooperantur [al. *comparantur*] ad fidem, sicut ad principium, quod praesupponunt; unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos; inquantum non plene assequimur per intellectum ea, quae sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quod caeteris paribus visio est certior auditu; sed si ille, a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus, quam visus: sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur: et multo magis homo certior est de eo, quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione, quae falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus, et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum: secundum autem quod scientia, et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine, et a verbo Dei, cui innititur fides.

QUAESTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.
Secundo. Utrum daemones habeant fidem.
Tertio. Utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.
Quarto. Utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS I. 31

UTRUM ANGELUS, AUT HOMO IN PRIMA SUI CONDITIONE HABUERIT FIDEM.

(Supr. q. 2. art. 7. corp. et part. 3. q. 1. art. 3. ad 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod angelus, aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit: dicit enim Hug. de S. Vict. in suis Sent. *(lib. 1. de Sacram. part. 10. cap. 2.)*, quod, quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quae in Deo sunt, videre non valet: sed angelus in statu suae primae conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum: *Videbat enim res in Verbo,* ut Au-

gustinus dicit in 2. super Gen. ad lit. *(cap. 8.)*: et similiter primus homo in statu innocentiae videtur habuisse oculum contemplationis apertum: dicit enim Hug. de S. Vict. in suis Sent. *(loc. cit. part. 6. cap. 14.)*, quod novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione, qua foris auditu solo percipitur, sed ea, quae intus per inspirationem ministratur; non ea, qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea, qua per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur; ergo homo, vel angelus in statu primae conditionis fidem non habuit.

2. Praeterea. Cognitio fidei est aenigmatica, et obscura, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Nunc videmus per speculum in aenigmate:* sed in statu primae conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine, neque in angelo; quia tenebrositas est poena peccati; ergo fides in statu primae conditionis esse non potuit neque in homine, neque in angelo.

3. Praeterea. Apost. dicit ad Rom. 10., quod *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei:* sed hoc locum non habuit in primo statu angelicae conditionis, aut humanae: non enim erat ibi auditus ab alio; ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit:* sed angelus, et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum; ergo fide indigebant.

Respondeo dicendum, quod *quidam* dicunt, quod in angelis ante confirmationem, et lapsum, et in homine ante peccatum non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quae tunc erat de rebus divinis: sed cum fides sit *argumentum non apparentium,* secundum Apost. *(Heb. 11.), et per fidem credantur ea, quae non videntur,* ut August. dicit *(tract. 40. in Joan. a med. et lib. 2. QQ. Evang. q. 30.)*, illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens, vel visum id, de quo principaliter est fides: principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit et fidei succedit; cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id, de quo est fides; et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut *quidam* dicunt, forte posset teneri, quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum: cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in primo jam diximus *(q. 62. art. 3.)*, quod homo, et angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam, et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis: quae quidem inchoatur in voluntate per spem, et charitatem, sed in intellectu, per fidem, ut supra dictum est *(q. 4. art. 7.)*; et ideo necesse est dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati; quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati: sed quantum ad ea, quae materialiter credenda pro-

ponuntur, quaedam sunt credita ab uno, quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti, ut supra dictum est *(q. 1. art. 5. et q. 2. art. 4. ad 2.)*; et secundum hoc etiam potest dici, quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dicta Hug. de S. Vict. magistralia sint, et robur auctoritatis habeant; tamen potest dici, quod contemplatio, quae tollit rationem [al. *necessitatem*] fidei, est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur: hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum: sed eorum contemplatio erat altior, quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus, et mysteriis, quam nos possumus; unde non inerat eis fides, qua ita quaereretur Deus absens, sicut a nobis quaeritur; erat enim eis magis praesens per lumen sapientiae, quam sit nobis; licet nec eis esset ita praesens, sicut est beatis per lumen gloriae.

Ad secundum dicendum, quod in statu primae conditionis hominis, vel angeli non erat obscuritas culpae, vel poenae: inerat tamen intellectui hominis, et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitate divini luminis: et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante: sicut et Prophetae audiebant, secundum illud Psal. 84.: *Audiam, quid loquatur in me Dominus Deus.*

ARTICULUS II. 32

UTRUM IN DAEMONIBUS SIT FIDES.

(3. Dist. 76. art. 7. corp. et Veri. q. 14. art. 9. ad 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in daemonibus non sit fides: dicit enim August. in lib. de Praedest. Sanct. *(cap. 5.)*, quod *fides consistit in credentium voluntate:* haec autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo; cum ergo in daemonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in 1. dictum est *(q. 64. art. 2. ad 5.)*, videtur, quod in daemonibus non sit fides.

2. Praeterea. Fides est quoddam donum divinae gratiae, secundum illud Ephes. 2.: *Gratia estis salvati per fidem: donum enim Dei est:* sed daemones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glos. *(ordin. Hieron.)* super illud Oseae 3.: *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum;* ergo fides in daemonibus post peccatum non remansit.

3. Praeterea. Infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per August. *(tract. 89. in Joan.)*, super illud Joan. 15.: *Si non venissem, et locutus ei non fuissem, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo:* sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis; si ergo fides esset in daemonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato daemonum, quod videtur esse inconveniens; non ergo fides est in daemonibus.

Sed contra est, quod dicitur Jac. 2.: *Daemones credunt, et contremiscunt.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 1. art. 2. et q. 2. art. 1.)*, intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his, quae non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo: quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex *duobus: uno modo* ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis: *alio modo,* quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his, quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei: sicut si aliquis Propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum, quod praedicitur, in se evidens non esset; unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum: et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo: vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant; puta Deum esse trinum, et unum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia; et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt.

Ad secundum dicendum, quod fides, quae est donum gratiae, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis; unde fides, quae est in daemonibus, non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS III. 33

UTRUM POSSIT HABERE FIDEM INFORMEM DE ALIIS ARTICULIS, QUI DISCREDIT UNUM ARTICULUM FIDEI.

(3. Dist. 23. q. 3. art. 3. et Veri. q. 14. art. 10. et Quodl. 6. q. 4. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod haereticus, qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis: non enim intellectus naturalis haeretici est potentior, quam intellectus catholici: sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei; ergo videtur, quod nec haeretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Praeterea. Sicut sub fide continentur multi articuli fidei; ita sub una scientia, puta geometria, continentur multae conclusiones: sed homo aliquis potest habere scientiam geometriae circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis; ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Praeterea. Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei; ita etiam ad servanda mandata legis; sed homo potest esse obediens circa quae-

dam mandata, et non circa alia; ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Sed contra. Sicut peccatum mortale contrariatur charitati; ita discredere unum articulum contrariatur fidei: sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale; ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

Respondeo dicendum, quod in haeretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis; cujus ratio est, quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti; qua sublata, species habitus remanere non potest: formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris, et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima; unde quicumque non inhaeret sicut infallibili, et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea, quae sunt fidei, alio modo tenet, quam per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est, quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesiae docet: alioquin si de his, quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati; et sic manifestum est, quod haereticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae: si enim non pertinaciter, jam non est haereticus, sed solum errans; unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei, sed tenet ea, quae sunt fidei, propria voluntate, et judicio.

Ad secundum dicendum, quod in diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media, per quae probantur; quorum unum potest cognosci sine alio, et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiae, ignoratis aliis: sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane; et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diversa praecepta legis possunt referri *vel* ad diversa motiva proxima; et sic unum sine alio servari potest: *vel* ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo: a quo decidit, quicumque unum praeceptum transgreditur, secundum illud Jac. 2.: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

ARTICULUS IV. 34

UTRUM FIDES POSSIT ESSE MAJOR IN UNO, QUAM IN ALIO.

(3. Dist. 25. q. 2. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fides non possit esse major in uno, quam in alio: quantitas enim habitus attenditur secundum objecta:

sed quicumque habet fidem, credit omnia, quae sunt fidei; quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est *(art. praec.)*; ergo videtur, quod fides non possit esse major in uno, quam in alio.

2. PRAETEREA. Ea quae sunt in summo, non recipiunt *magis*, neque *minus* sed ratio fidei est in summo: requiritur enim ad fidem, quod homo inhaereat primae veritati super omnia; ergo fides non recipit *magis*, et *minus*.

3. PRAETEREA. Ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali: eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitae cognitionis, ut ex dictis patet *(q. 1. art. 7.)*: sed intellectus principiorum aequaliter invenitur in omnibus hominibus; ergo et fides aequaliter invenitur in omnibus fidelibus.

SED CONTRA. Ubicumque invenitur parvum, et magnum, ibi invenitur majus, et minus: sed in fide invenitur magnum, et parvum: dicit enim Dominus Petro Matth. 14.: *Modicae fidei quare dubitasti?* Et mulieri dixit Matth. 15.: *Mulier, magna est fides tua*; ergo fides potest esse major in uno, quam in alio.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est *(1-2. q. 52. art. 1. et 2. et q. 112. art. 4.)*, quantitas habitus ex *duobus* attendi potest: *uno modo* ex objecto: *alio modo* secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest *dupliciter* considerari: *uno modo* secundum formalem rationem: *alio modo* secundum ea, quae materialiter credenda proponuntur: formale autem objectum fidei est unum, et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est *(q. 1. art. 1.)*; unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est *(q. 4. art. 6.)*: sed ea, quae materialiter credenda proponuntur, sunt plura; et possunt accipi vel magis, vel minus explicite: et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere, quam alius: et sic in uno potest esse major fides, secundum majorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit *dupliciter*: nam actus fidei procedit et ex intellectu, et ex voluntate, ut supra dictum est *(q. 2. art. 1. et 2. et q. 4. art. 2.)*; potest ergo fides in aliquo dici major; *uno modo* ex parte intellectus, propter majorem certitudinem, et firmitatem, *alio modo* ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum, quae sub fide continentur, non habet habitum fidei; quem tamen habet ille, qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere; et secundum hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem, quam alius, inquantum plura, explicite credit, ut dictum est *(in corp.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod de ratione fidei est, ut veritas prima omnibus praeferatur, sed tamen eorum, qui eam omnibus praeferunt, quidam certius, et devotius se ei subjiciunt, quam alii, et secundum hoc fides est major in uno, quam in alio.

AD TERTIUM dicendum, quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur: sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus, ut supra dictum est *(1-2. q. 112. art. 4.)*; unde non est eadem ratio: et tamen secundum majorem capacitatem intellectus unus magis, vel minus cognoscit veritatem principiorum, quam alius.

QUAESTIO VI.

DE CAUSA FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa fidei.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum fides sit homini infusa a Deo.
Secundo. Utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I. 35

UTRUM FIDES SIT HOMINI A DEO INFUSA.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Veri. q. 58. art. 3. et opusc. 1. cap. 31. et Eph. 2. lect. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fides non sit homini infusa a Deo: dicit enim August. 14. de Trin. *(cap. 1. a med.),* quod per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, et roboratur: sed ea, quae per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse, quam infusa; ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Praeterea. Illud, ad quod homo pertingit audiendo, et videndo, videtur esse ab homine acquisitum: sed homo pertingit ad credendum, et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Joan. 4.: *Cognovit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Jesus: Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota;* et Rom. 10. dicitur, quod *fides est ex auditu;* ergo fides habetur ab homine tamquam acquisita.

3. Praeterea. Illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri: sed *fides consistit in credentium voluntate,* ut August. dicit in lib. de Praed. Sanct. *(cap. 3.);* ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est, quod dicitur ad Ephes. 2.: *Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei est.*

Respondeo dicendum, quod ad finem *duo* requiruntur: quorum *unum* est, ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat: *aliud* autem, quod ad finem requiritur, est assensus credentis ad ea, quae proponuntur; quantum ergo ad *primum* horum, necesse est quod fides sit a Deo: ea enim, quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante: sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo sicut sunt revelata Apostolis, et Prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10.: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Quantum vero ad *secundum,* scilicet ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari *duplex* causa: *una* quidem exterius inducens; sicut miraculum visum; *vel* persuasio hominis inducentis ad fidem: quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audien-

tium eamdem praedicationem quidam credunt, et quidam non credunt; et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant, quod initium fidei est ex nobis; inquantum scilicet ex nobis est, quod parati sumus ad assentiendum his, quae sunt fidei sed consummatio fidei est a Deo, per quem [al. *quam*] nobis proponuntur ea, quae credere debemus; sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus: et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia: sed principalis, et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea, quae sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet, quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea, quae sunt supra naturam, ut supra dictum est *(in corp. et q. 2. art. 3.)*.

ARTICULUS II. 36

UTRUM FIDES INFORMIS SIT DONUM DEI.

(3. Dist. 32. q. 3. art. 2. et Veri. q. 14. art. 7. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fides informis non sit donum Dei: dicitur enim Deuter. 32. quod *Dei perfecta sunt opera:* fides autem informis est quoddam imperfectum; ergo fides informis non est opus Dei.

2. Praeterea. Sicut actus dicitur deformis propter hoc, quod caret debita forma; ita etiam fides dicitur informis propter hoc, quod caret debita forma: sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est *(1-2. q. 79. art. 2. ad 2.)*; ergo nec etiam fides informis est a Deo.

3. Praeterea. Quemcumque Deus sanat, totaliter sanat: dicitur enim Joan. 7.: *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* sed per fidem homo sanatur ab infidelitate; quicumque ergo donum fidei a Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis: sed hoc non fit nisi per fidem formatam; ergo sola fides formata est donum Dei; non ergo fides informis est a Deo.

Sed contra est, quod quaedam Glos. *(August. in serm. de 5. Panib. fragm.)*, dicit 1. ad Cor. 13., quod *fides, quae est sine charitate, est donum Dei:* haec autem est informis; ergo fides informis est donum Dei.

Respondeo dicendum, quod informitas privatio quaedam est; est autem considerandum, quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem: sicut privatio debitae commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius aegritudinis: tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit; quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari

causa ejus, secundum quod in propria specie existit, ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei, ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius, non enim potest dici causa aegritudinis, quod non est causa distemperantiae humorum: potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quae non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formae, sicut dictum est *(q. 4. art. 4.)*; et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictae: hoc autem est Deus, ut dictum est *(art. praec.)*; unde relinquitur, quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quae sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est *(part. 1. q. 48. art. 1. ad 2. et 1-2. q. 71. art. 6.)*: dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus, et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus. Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad finem, et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa: et sicut fides informis est a Deo; ita etiam actus, qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt a Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit a Deo fidem absque charitate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpae praecedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato: hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente; et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo, quod credat; non tamen datur ei charitatis donum; sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiae, vel aliquid simile.

QUAESTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus fidei.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum timor sit effectus fidei.
Secundo. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I. 37

UTRUM TIMOR SIT EFFECTUS FIDEI.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit effectus fidei: effectus enim non praecedit causam: sed timor praecedit fidem: dicitur enim Eccli. 2.: *Qui timetis Deum, credite illi;* ergo timor non est effectus fidei.

2. Praeterea. Idem non est causa contrariorum: sed timor, et spes sunt contraria, ut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 2.)*: fides autem generat spem, ut dicitur in Glos. *(interl. sup. illud: Abraham genuit Isaac)* Matth. 1.; ergo non est causa timoris.

3. Praeterea. Contrarium non est causa contrarii: sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est *(1-2. q. 42. art. 1.)*: actus autem habent speciem ex objecto, secundum supra dicta *(1-2. q. 18. art. 2.)*; ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est, quod dicitur Jac. 2.: *Daemones credunt, et contremiscunt.*

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est *(1-2. q. 22. art. 2. et q. 42. art. 1.)*; omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum; unde oportet, quod timoris, et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio: per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus, quae secundum divinum judicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri; qui timor est servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum, et altissimum bonum, a quo separari est pessimum, et cui velle aequari est malum: sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per charitatem facit hominem Deo adhaerere, et ei subjici.

Ad primum ergo dicendum, quod timor Dei non potest universaliter praecedere fidem: quia, si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad praemia, vel poenas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus: sed, supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia, quae sunt promissa a Deo; unde ibi sequitur: *Et non evacuabitur merces vestra.*

Ad secundum dicendum, quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem: fides autem generat spem, secundum quod facit nobis aestimationem de praemiis, quae Deus retribuit justis: est autem causa timoris, secundum quod facit nobis aestimationem de poenis, quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quod objectum fidei primum, et formale est bonum, quod est veritas prima: sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quaedam mala, puta quod malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari; et quod peccatores poenalia mala substinebunt a Deo; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS II. 38

UTRUM PURIFICATIO CORDIS SIT EFFECTUS FIDEI.

(4. Dist. 14. q. 1. art. 4. ad 4. et Veri. q. 28. art. 1. ad 6.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod purificatio cordis non sit effectus fidei: puritas enim cordis praecipue in affectu consistit: sed fides in intellectu est; ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Praeterea. Illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate: sed fides simul potest esse cum impuritate peccati; sicut patet in illis, qui habent fidem informem; ergo fides non purficat cor.

3. Praeterea. Si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum: sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio aenigmatica; ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est, quod dicit Petr. Act. 15.: *Fide purificans corda eorum.*

Respondeo dicendum, quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc, quod rebus vilioribus immiscetur: non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanni: manifestum est autem, quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, et corporalibus creaturis; et ideo impura redditur ex hoc, quod temporalibus se subjicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum; dum scilicet tendit in id, quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides: *Accedentem* enim *ad Deum oportet credere,* ut dicitur Hebr. 11.: et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; quae si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quae sunt in intellectu, sunt principia eorum, quae sunt in affectu: inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris; quae contingit ex hoc, quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus; dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina: sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur; quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur Proverb. 10.

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpae, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum praesentis vitae.

QUAESTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono Intellectus, et Scientiae, quae respondent virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quaeruntur octo.

Primo. Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.
Secundo. Utrum possit simul esse in eodem cum fide.
Tertio. Utrum intellectus, qui est donum Spiritus Sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.
Quarto. Utrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.
Quinto. Utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.
Sexto. Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.
Septimo. De eo, quod respondet huic dono in beatitudinibus.
Octavo. De eo, quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I. 39

UTRUM INTELLECTUS SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

(3. Dist. 35. q. 2. art. 2. et Isa. 11. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti: dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus: superadduntur enim eis: sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in 6. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem, et modum, ut patet per Dion. in lib. de Div. Nom. *(cap. 4. lect. 5.)*: sed modus humanae naturae est, ut non simpliciter veritatem cognoscat (quod pertinet ad rationem intellectus), sed discursive (quod est proprium rationis), ut patet per Dion. in 7. cap. de Div. Nom. *(lect. 2.)*; ergo cognitio divina, quae hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quam intellectus.

3. Praeterea. In potentiis animae intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in 3. de An. *(tex. 58.)*: sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas; ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 11.: *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae, et intellectus.*

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim *intelligere*, quasi *intus legere:* et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus, et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores: cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei: objectum enim intellectus est *quod*

quid est, ut dicitur in 3. de An. *(tex. 26.).* Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare: nam sub accidentibus latet natura rei substantialis: sub verbis latent significata verborum: sub similitudinibus, et figuris latet veritas figurata: res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quae exterius sentiuntur: et in causis latent effectus, et e converso; unde respectu horum omnium potest dici intellectus: si tamen cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori: manifestum est autem, quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare: lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest; indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam, quae per lumen naturale cognoscere non valet: et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum tantum cognoscuntur quaedam principia communia, quae sunt naturaliter nota: sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est *(q. 2. art. 3. et 1-2. q. 3. art. 8.),* necesse est, quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora: et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis: et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus, ut intelligamus id, quod prius erat ignotum, quod ergo ratiocinamur, ex aliquo praecedenti intellectu procedit: donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum; et ideo ista superadditio non dicitur *ratio,* sed magis *intellectus;* quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea, quae primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quod *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiae: sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima; et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quam nomine voluntatis.

ARTICULUS II. 40

UTRUM DONUM INTELLECTUS POSSIT SIMUL ESSE CUM FIDE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non simul habeatur cum fide: dicit enim August. in lib. 83. QQ. *(q. 14.),* quod id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur: sed in quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apost. ad Philipp. 3.: *Non quod jam comprehenderim, aut quod perfectus sim;* ergo videtur, quod fides, et intellectus non possint esse in eodem.

2. Praeterea. Omne, quod intelligitur, intellectu videtur: sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est *(q. 1. art. 4. et q. 4. art. 1.);* ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Praeterea. Intellectus est certior, quam scientia: sed scientia, et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est *(q. 1. art. 4. et 5.);* multo ergo minus intellectus, et fides.

Sed contra est, quod Greg. dicit in lib. 1. Moral. *(cap. 15.)*, quod *intellectus de auditis mentem illustrat:* sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita; unde dicitur Lucae ult. quod *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas;* ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Respondeo dicendum, quod hic *duplici* distinctione est opus: *una* quidem ex parte fidei: *alia* autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quod *quaedam* per se directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt: sicut, Deum esse trinum, et unum, Filium Dei esse incarnatum; *quaedam* vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum : sicut omnia, quae in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod *dupliciter* dici possumus aliqua intelligere : *uno modo* perfecte ; quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est: et hoc modo ea, quae directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei: sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt; *alio modo* contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit, aut quomodo sit; sed tamen cognoscimus, quod ea, quae exterius apparent, veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit, quod propter ea, quae exterius apparent, non est recedendum ab his, quae sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea, quae per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam *primae tres* rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur: *ultima* autem ratio procedit de intellectu eorum, quae ordinantur ad fidem.

ARTICULUS III. 41

UTRUM DONUM INTELLECTUS SIT SPECULATIVUM TANTUM, AN ETIAM PRACTICUM.

(Infr. art. 6. corp. et ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum: *Intellectus* enim, ut Gregorius dicit in 1. Moral. *(cap. 15.), altiora quaedam penetrat:* sed ea, quae pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quaedam infima, scilicet singularia, circa quae sunt actus; ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Praeterea. Intellectus, qui est donum, est dignius aliquid, quam intellectus, qui est virtus intellectualis: sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Phil. in 6. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo multo magis intellectus, qui est donum, est solum circa necessaria : sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quae opere humano fieri possunt; ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Praeterea. Donum intellectus illustrat mentem ad ea, quae naturalem rationem excedunt: sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quae dirigit in rebus agendis, ut ex supra

dictis patet *(1-2. q. 58. art. 2. et q. 71. art. 6.)*; ergo intellectus, qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed contra est, quod in Psal. 110. dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, donum intellectus non solum se habet ad ea, quae primo, et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia, quae ad fidem ordinantur: operationes autem bonae quemdam ordinem ad fidem habent: nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apost. dicit ad Gal. 5.; et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis, et consulendis, secundum August. de Trinit. *(lib. 12. cap. 7.)*, inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum, quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis aeterne, et ad finem beatitudinis divinae, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quod intelligibilia aeterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulae quaedam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quod regula humanorum actuum est ratio humana, et lex aeterna, ut supra dictum est *(1-2. q. 71. art. 6.)*: lex autem aeterna excedit naturalem rationem; et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege aeterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus Sancti.

ARTICULUS IV. 42

UTRUM DONUM INTELLECTUS INSIT OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam: dicit enim Greg. 2. Moral. *(cap. 26.)*, quod *donum intellectus datur contra hebetudinem mentis*: sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem; ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Praeterea. Inter ea, quae ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem; quia per *fidem Christus inhabitat in cordibus nostris*, ut dicitur Ephes. 3.: sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus; immo qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Aug. dicit in lib. 15. de Trin. *(cap. 27.)*; ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem, non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Praeterea. Ea quae sunt communia omnibus habentibus gratiam, numquam ab habentibus gratiam subtrahuntur: sed gratia intellectus, et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit: quandoque enim dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis, et vilibus gravi hebetudine pigrescit, ut Greg. dicit in 2. Moral. *(cap. 26.)*; ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 81.: *Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant:* sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Joan. 8.: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris;* ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis: quia per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum, ut August. dicit *(lib. 1. Retract. cap. 22. et lib. de Praedest. Sanct. cap. 1.):* voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis, quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in 3. de An. *(tex. 34. et 49.):* sicut autem per donum charitatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam: et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt hebetudinem pati circa aliqua, quae sunt praeter necessitatem salutis: sed circa ea, quae sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto, secundum illud 1. Joan. 2.: *Unctio ejus docet vos de omnibus.*

Ad secundum dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea, quae proponuntur credenda; intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus numquam se subtrahit Sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem: sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur.

ARTICULUS V. 43

UTRUM DONUM INTELLECTUS INVENIATUR ETIAM IN NON HABENTIBUS GRATIAM GRATUM FACIENTEM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. August. enim exponens illud Ps. 118.: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas (conc. 3. et conc. 8.),* dicit: *Praevolat intellectus, et tarde sequitur humanus, atque infirmus affectus:* sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem; ergo donum intellectus potest esse in his, qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Praeterea. Dan. 10. dicitur, quod *intelligentia opus est in visione prophetica;* et ita videtur, quod prophetia non sit sine dono intellectus: sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. 7. ubi dicentibus: *In nomine tuo prophetavimus,* respondetur: *Numquam novi vos;* ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Praeterea. Donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isa. 7. secundum aliam literam *(LXX. Interp.): Nisi credideritis, non intelligetis;* sed fides potest esse sine gratia gratum faciente; ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est, quod Dominus dicit Joan. 6.: *Omnis, qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me:* sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus,

ut patet per Greg. in 1. Moral. *(cap. 15.)*; ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum; quod non est sine gratia gratum faciente; ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 1. et 2.)*, dona Spiritus Sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto; sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est, quod homo apprehendat veritatem circa finem; unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Santo intellectus humanus, ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus Sancti alia quaedam praeambula cognoscat. Rectam autem aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille, qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret, tamquam optimo: quod est solum habentis gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis; unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod August. nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quae tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam aestimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quod intelligentia, quae necessaria est ad prophetiam, est quaedam illustratio mentis circa ea, quae prophetis revelantur: non est autem illustratio mentis circa aestimationem rectam de ultimo fine, quae pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea, quae proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo non est similis ratio de intellectu, et fide.

ARTICULUS VI. 44

UTRUM DONUM INTELLECTUS DISTINGUATUR AB ALIIS DONIS.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis: quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed sapientiae opponitur stultitia, hebetudini intellectus, praecipitationi consilium, ignorantiae scientia, ut patet per Greg. 2. Moral. *(cap. 26.)*: non videntur autem differre stultitia, habetudo, ignorantia, et praecipitatio; ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Praeterea. Intellectus, qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota: sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea, quae naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero, quae supernaturalia sunt, sufficit fides; quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est *(q. 1. art. 7.)*; ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Praeterea. Omnis cognitio intellectiva vel est speculativa, vel practica: sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est *(art. 3.*

huj. q.); ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est, quod quaecumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta; quia distinctio est principium numeri: sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isa. 11.; ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum, quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet: pietate, fortitudine, et timore, manifesta est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam; illa vero tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet: sapientiam, scientiam, et consilium, quae etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta: videtur autem quibusdam, quod donum intellectus distinguatur a dono scientiae, et consilii per hoc, quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam: a dono vero sapientiae, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc, quod ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum, quae proponuntur, seu penetratio ad intima eorum: et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus *(1-2. q. 68. art. 4.)*; sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*: et similiter etiam donum scientiae circa utrumque se habet, ut infra dicetur *(q. seq. art. 3.)*: et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim haec quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur: *Fides autem est ex auditu,* ut dicitur Rom. 10.: unde oportet, aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat: fides autem primo quidem, et principaliter se habet ad veritatem primam; secundario ad quaedam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet *(q. 4. art. 2. ad 3.)*; sic ergo circa ea, quae fidei proponuntur credenda, *duo* requiruntur ex parte nostra: *primo* quidem, ut intellectu penetrentur, vel capiantur: et hoc pertinet ad donum intellectus: *secundo* autem oportet, ut de eis homo habeat judicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, et ab eorum oppositis recedendum: hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae: quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae: quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum, quae Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur: dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum, quae proponuntur; unde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit: stultus autem dicitur ex hoc, quod perverse judicat circa communem finem vitae; et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum judicium circa universalem causam: ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia; et ideo opponitur scientiae, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Praecipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae: aliter tamen, quam fides, nam ad fidem pertinet

eis assentire; ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea, quae dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam, et practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea, quae dicuntur.

ARTICULUS VII. 45

UTRUM DONO INTELLECTUS RESPONDEAT SEXTA BEATITUDO, SCILICET: BEATI MUNDO CORDE, ETC.

(1-2. q. 94. art. 3. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et 6.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt:* munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum: sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam; ergo praedicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Praeterea. Act. 15. dicitur: *Fide purificans corda eorum:* sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis; ergo praedicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei, quam ad donum intellectus.

3. Praeterea. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in praesenti vita: sed visio Dei non pertinet ad vitam praesentem: ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est *(1-2. q. 3. art. 8.)*; ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 1. de Ser. Dom. in monte *(cap. 4.)*, sexta operatio Spiritus Sancti, quae est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre, quod oculus non vidit.

Respondeo dicendum, quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, *duo* continentur: *unum* per modum meriti, scilicet munditia cordis; *aliud* per modum praemii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est *(1-2. q. 69. art. 2. et 4.)*; et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim *duplex* munditia: *una* quidem preambula, et dispositiva ad Dei visionem, quae est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus; et haec quidem munditia cordis fit per virtutes, et dona, quae pertinent ad vim appetitivam: *alia* vero munditia cordis est, quae est quasi completiva respectu visionis divinae: et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatibus, et erroribus; ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates: et hanc munditiam facit donum intellectus: similiter etiam *duplex* est Dei visio: *una* quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia: *alia* vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere, quidquid intellectu conprehenditur; et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria: secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam *primae duae* rationes procedunt de prima munditia: *tertia* vero de perfecta Dei visione: dona autem

et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est *(in corp. art. et 1-2. q. 69. art. 2.)*.

ARTICULUS VIII. 46

UTRUM IN FRUCTIBUS FIDES RESPONDEAT DONO INTELLECTUS.

(3. Dist. 33. q. 1. art. 5.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus: intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Isa. 7.: *Nisi credideritis, non intelligetis,* secundum aliam literam *(LXX. Interpr.),* ubi nos habemus: *Si non credideritis, non permanebitis;* non ergo fides est fructus intellectus.

2. Praeterea. Prius non est fructus posterioris: sed fides videtur esse prior intellectu; quia fides est fundamentum totius spiritualis aedificii, ut supra dictum est *(q. 4. art. 1. et 7.)*; ergo fides non est fructus intellectus.

3. Praeterea. Plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quam pertinentia ad appetitum: sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum; ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quam sapientiae, vel scientiae, seu consilio.

Sed contra est, quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus: sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quae ponitur fructus: dicit enim Glos. *(interl. sup. illud: Fructus autem spiritus)* ad Gal. 5. quod fides, quae est fructus, est de invisibilibus certitudo; ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 70. art. 1.)* cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima, et delectabilia, quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti: ultimum autem, et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis; et ideo oportet, quod illud, quod est ultimum, et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum, quae pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni, vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi *duplex* fructus: *unus* quidem pertinens ad suam potentiam: *alius* autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo: sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est fructus fidei, quae est virtus: sic autem non accipitur fides, cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret: sed perfectio intellectus consequitur fidem, quae est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis practicae fructus non potest esse in ipsa; quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud: sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum, quorum est; et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practi-

cam, non respondet aliquis fructus proprius: donis autem sapientiae, intellectus, et scientiae, quae possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo [al. *beatitudo*] signata nomine fidei: plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est *(in corp.)*, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam, quam intellectivam.

QUAESTIO IX.

DE DONO SCIENTIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono Scientiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum scientia sit donum.
Secundo. Utrum sit circa divina.
Tertio. Utrum sit speculativa, vel practica.
Quarto. Quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. 47

UTRUM SCIENTIA SIT DONUM.

(Supr. q. 8. art. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod scientia non sit donum; dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt: sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis: dicit enim Philos. in 1. Poster. *(tex. 5.)*, quod demonstratio est syllogismus faciens scire; ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est *(q. praec. art. 4. et 1-2. q. 68. art. 2. et 6.)*: sed August. 14. de Trin. *(cap. 1.)*, dicit, quod scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide; ergo scientia non est donum.

3. Praeterea. Donum est perfectius virtute, ut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 8.)*; ergo unum donum sufficit ad perfectionem ipsius virtutis; sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est *(q. 8. art. 2.)*; ergo non respondet ei donum scientiae, nec apparet, cui alii virtuti respondeat; ergo, cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 2. et 8.)*, videtur, quod scientia non sit donum.

Sed contra est, quod Isaiae 11. computatur inter septem dona.

Respondeo dicendum, quod gratia est perfectior, quam natura; unde non deficit in his, in quibus homo per naturam perfici potest: cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, *dupliciter* perficitur circa veritatem illam: *primo* quidem, quia capit eam: *secundo*, quia de ea certum judicium habet; et ideo ad hoc quod intellectus humanus

perfecte assentiat veritati fidei, *duo* requiruntur; quorum *unum* est, quod sane capiat ea, quae proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est *(q. 8. art. 6.)*: *aliud* autem est, ut habeat certum, et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis: et ad hoc necessarium est donum scientiae.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturae: nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur: sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in 1. dictum est *(q. 14. art. 7.)*; et ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta, et simplex: cui similis est scientia, quae ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quod circa credenda *duplex* scientia potest haberi: *una* quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis: et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis: *alia* vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores convincere [al. *revincere*]: et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quae non datur omnibus, sed quibusdam; unde August. post verba inducta, subjungit: *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Ad tertium dicendum, quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus, et intellectualibus: non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis: sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem; et ideo non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

ARTICULUS II. 48

UTRUM SCIENTIAE DONUM SIT CIRCA RES DIVINAS.

(3. Dist. 35. q. 2. art. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod scientiae donum sit circa res divinas: dicit enim August. 14. de Trin. *(cap. 1.)* quod *per scientiam gignitur fides, nutritur, et roboratur*: sed fides est de rebus divinis: quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est *(q. 1. art. 1.)*; ergo et donum scientiae est de rebus divinis.

2. Praeterea. Donum scientiae est dignius, quam scientia acquisita: sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae; ergo multo magis donum scientiae est circa res divinas.

3. Praeterea. Sicut dicitur Rom. 1.: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est, quod August. 14. de Trin. *(cap. 1.)* dicit: *Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur: humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat.*

Respondeo dicendum, quod certum judicium de re aliqua maxime datur ex sua causa; et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum: sicut enim causa prima est causa secundae: ita per causam primam judicatur de causa secunda: de causa autem prima non potest judicari per aliam causam; et ideo judicium, quod fit per causam primam, est primum, et perfectissimum: in his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his, quae deficiunt a perfectissimo: ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in Logicis: nam in genere convertibilium illud, quod significat *quod quid est,* speciali nomine *definitio* vocatur: quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur; quia ergo nomen scientiae importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est *(art. praec.),* si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia: dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare: simpliciter autem sapiens dicitur, qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum; et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia:* cognitio vero rerum humanarum vocatur *scientia,* quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas; et ideo sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae; unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea, de quibus est fides, sint res divinae, et aeternae; tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis; et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiae: scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiae; unde donum sapientiae magis respondet charitati, quae unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod communiter nomen scientiae sumitur; sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad judicium, quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 1. art. 1.),* quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id, quod per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideo illae scientiae quae ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur in 2. Physic. *(tex. 20.);* quod sunt magis naturales: et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam, quam ad scientiam pertinet.

ARTICULUS III. 49

UTRUM SCIENTIAE DONUM SIT SCIENTIA PRACTICA.

(Infr. q. 52. art. 2. ad 2. et 3. Dist. 3. q. 1. art. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod scientia, quae ponitur donum, sit scientia practica: dicit enim August. 12. de Trin. *(cap. 14.)* quod actio, qua exterioribus rebus utimur, scientiae deputatur: sed scientia, cui deputatur actio, est practica; ergo scientia, quae est donum, est scientia practica.

2. Praeterea. Gregor. dicit in 1. Mor. *(cap. 15.)*: *Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret;* ex qua auctoritate habetur, quod scientia dirigit pietatem: sed hoc non potest competere scientiae speculativae; ergo scientia, quae est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Praeterea. Dona Spiritus Sancti non habentur nisi a justis, ut supra habitum est *(q. praec. art. 5.)*: sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud Jac. 4.: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi;* ergo scientia, quae est donum, non est speculativa sed practica.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 1. Moral. *(loc. cit.)*: scientia in die suo convivium parat; quia in ventre mentis ignorantiae jejunium superat: sed ignorantia non tollitur totaliter, nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam, et practicam; ergo scientia, quae est donum, est speculativa, et practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 8.)*, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei: fides autem primo, et principaliter in speculatione consistit; inquantum scilicet inhaeret primae veritati: sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est, quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat. 5.: *Fides per dilectionem operatur:* unde etiam oportet, quod donum scientiae primo quidem, et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit, quid fide tenere debeat: secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum, quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de dono scientiae, secundum quod se extendit ad operationem: attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primo: et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 8. art. 5.)* de dono intellectus, non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam de dono scientiae est intelligendum, quod illi soli donum scientiae habeant, qui ex infusione gratiae rectum judicium habent circa credenda, et agenda; ita quod in nullo devient a rectitudine justitiae; et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. 19.: *Justum deduxit Dominus per vias rectas, et dedit illi scientiam sanctorum.*

ARTICULUS IV. 50

UTRUM DONO SCIENTIAE RESPODEAT TERTIA BEATITUDO, SCILICET: BEATI, QUI LUGENT, ETC.

(1-2. q. 69. art. 3. ad 3. et infr. q. 121. art. 2. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod scientiae non respondeat tertia beatitudo, scilicet: *Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur:* sicut enim malum est causa tristitiae, et luctus: ita etiam bonum est causa laetitiae: sed per scientiam principalius manifestantur bona, quam mala, quae per bona cognoscuntur: *rectum enim est judex sui ipsius, et obliqui,* ut dicitur in 1. de An. *(tex. 85.);* ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet scientiae dono.

2. Praeterea. Consideratio veritatis est actus scientiae: sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium: dicitur enim Sapien. 8.: *Non habet amaritudinem illius conversatio, nec taedium convictus illius, sed laetitiam, et gaudium;* ergo praedicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiae.

3. Praeterea. Donum scientiae prius consistit in speculatione, quam in operatione: sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili, et fugiendo, ut dicitur in 3. de An. *(tex. 49.),* neque dicit aliquid laetum, et triste; ergo praedicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte: *(cap. 4.);* scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona appetierunt.

Respondeo dicendum, quod ad scientiam proprie pertinet rectum judicium creaturarum: creaturae autem sunt, ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. 14.: *Creaturae factae sunt in odium, et muscipulam pedibus insipientium;* qui scilicet rectum judicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt: et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae; et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae.

Ad primum ergo dicendum, quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale; et ideo directe quidem spiritualis pax, et gaudium consequens respondet dono sapientiae: dono autem scientiae respondet quidem primo luctus de praeteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiae creaturas ordinat in bonum divinum; et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro praemio; quae quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re, circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque: et secundum hoc luctus scientiae attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod scientiae, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua; quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei: sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affe-

ctione circa ipsas: et hoc dico quantum ad beatitudinem viae; et ideo scientiae non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui, et sapientiae, quae sunt circa divina.

QUAESTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis: et *primo* de infidelitate, quae opponitur fidei: *secundo* de blaspemia, quae opponitur confessioni: *tertio* de ignorantia, et hebetudine, quae opponuntur scientiae, et intellectui. Circa *primum* considerandum est de infidelitate in communi: *secundo* de haeresi: *tertio* de apostasia a fide.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo. Utrum infidelitas sit peccatum.
Secundo. In quo sit sicut in subjecto.
Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.
Quarto. Utrum omnis actio infidelium sit peccatum.
Quinto. De speciebus infidelitatis.
Sexto. De comparatione earum ad invicem.
Septimo. Utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.
Octavo. Utrum sint cogendi ad fidem.
Nono. Utrum sit cum eis communicandum.
Decimo. Utrum possint Christianis infideles praeesse.
Undecimo. Utrum ritus infidelium sint tolerandi.
Duodecimo. Utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I. 51

UTRUM INFIDELITAS SIT PECCATUM.

(Infr. q. 34. art. 2. ad 2. et 2. Dist. 39. q. 1. art. 2. ad 4.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod infidelitas non sit peccatum: omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damasc. in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 4.)*: sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim August. in lib. de Praed. Sanct. *(cap. 5.)* quod posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium; ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam; et ita non est peccatum.

2. Praeterea. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest; quia omne peccatum est voluntarium: sed non est in potestate hominis, quod infidelitatem vitet; quam vitare non potest, nisi fidem habendo: dicit enim Apost. ad

Rom. 10.: *Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Praeterea. Sicut dictum est *(1-2. q. 84. art. 4.)* sunt septem vitia capitalia, ad quae omnia peccata reducuntur: sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas; ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra. Virtuti contrariatur vitium: sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas; ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod infidelitas *dupliciter* accipi potest: *uno modo* secundum puram negationem; ut dicatur infidelis ex hoc solo, quod non habet fidem: *alio modo* potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem; qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiae 53.: *Quis credidit auditui nostro?* Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; et secundum hoc infidelitas est peccatum: si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis, qui nihil audierunt de fide, *non habet rationem peccati,* sed magis poenae: quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnatur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum; unde Dominus dicit Joann. 15.: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent,* quod exponens August. *(tract. 89. in Joan.)* dicit, quod loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis praedicationi; unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit, quod homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei, et sano intellectui Patrum; unde Greg. dicit 31. Moral. *(cap. 17.)* quod ex inani gloria oriuntur novitatum praesumptiones: quamvis posset dici, quod sicut virtutes theologicae non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II. 52

UTRUM INFIDELITAS SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

(2. Dist. 36. q. 1. art. 2. ad 4. et 3. Dist. 23. q. 2. art. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto: omne enim peccatum in voluntate est, ut August. dicit in libro de Duab. Anim. *(cap. 10. et 11.):* sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est *(art. praec.);* ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Praeterea. Infidelitas habet rationem peccati ex eo, quod praedicatio fidei contemnitur: sed contemptus ad voluntatem pertinet; ergo infidelitas est in voluntate.

3. PRAETEREA. 2. ad Cor. 11. super illud: *Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis,* dicit Gloss. *(ord. August. in Enchirid. cap. 60.),* quod si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit, vel dicit quae bonis angelis congruunt: cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus, qui ei inhaeret, intendens bono angelo adhaerere; ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate; non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

SED CONTRA. Contraria sunt in eodem subjecto: sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto; ergo et infidelitas in intellectu est.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 64. art. 1. et 2.),* peccatum dicitur esse in illa potentia, quae est principium actus peccati: actus autem peccati potest habere *duplex* principium: *unum* quidem primum, et universale, quod imperat omnes actus peccatorum: et hoc principium est voluntas; quia omne peccatum est voluntarium: *aliud* autem principium actus peccati est proprium, et proximum, quod elicit peccati actum: sicut concupiscibilis est principium gulae, et luxuriae: et secundum hoc gula, et luxuria dicuntur esse in concupiscibili: dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire; et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in primo motivo; et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis: unde causa infidelitatis est in voluntate: sed ipsa infidelitas est in intellectu.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo, quod est fidei: quia sensus corporis fallitur; mens vero non removetur a vera, rectaque sententia, ut ibidem dicit Gloss.: sed si aliquis Satanae adhaereret, cum incipit ad sua adducere, idest ad mala, et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS III. 53

UTRUM INFIDELITAS SIT MAXIMUM PECCATORUM.

(Infr. q. 39. art. 2. et part. 3. q. 30. art. 5. et Mal. q. 2. art. 10. et Rom. 2. lect. 2. et Heb. 10. lect. 3.).

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod infidelitas non sit maximum peccatorum: dicit enim August. *(lib. 4. de Baptism. contra Donatist. cap. 20.)* et habetur 6. q. 1. *(cap. 21.): Utrum catholicum pessimis moribus alicui haeretico, in cujus vita praeter id quod haereticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, praeponere debeamus, non audeo praecipitare sententiam:* sed haereticus est infidelis; ergo non est simpliciter dicendum, quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. PRAETEREA. Illud quod diminuit, vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum: sed infidelitas excusat, vel diminuit peccatum: dicit enim Apost. 1. ad Timoth. 1.: *Prius fui blasphemus, et persecutor, et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate;* ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Praeterea. Majori peccato debetur major poena, secundum illud Deut. 25.: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus:* sed major poena debetur fidelibus peccantibus, quam infidelibus, secundum illud ad Hebr. 10.: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod August. dicit, exponens illud Joann. 15.: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent (tract. 89. in Joan.):* « Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi: hoc enim est peccatum, scilicet *infidelitatis,* quo tenentur cuncta peccata »; infidelitas ergo est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est *(1-2. q. 71. art. 6. et q. 73. art. 3.);* unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis a Deo separatur: per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur; quia nec veram Dei cognitionem habet: per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur: nec potest esse, quod quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet; quia id, quod ipse opinatur, non est Deus; unde manifestum est, quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis, quae contingunt in perversitate morum: secus autem est de peccatis, quae opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur *(q. 20. art. 3.).*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, peccatum, quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias; et ideo August. noluit praecipitare sententiam de malo catholico, et haeretico alias non peccante: quia peccatum haeretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari: et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renitentiam ad ea, quae sunt fidei: et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi: ex parte autem ignorantiae habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat; sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur, quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere: sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli, et ab infedeli, ceteris paribus, gravius punitur: quia gravius peccat fidelis, quam infidelis; tum propter notitiam veritatis ex fide; tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS IV. 54

UTRUM OMNIS ACTIO INFIDELIS SIT PECCATUM.

(2. Dist. 7. q. 1. art. 2. et Mal. q. 2. art. 5. ad 7. et Rom. 14.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod quaelibet actio infidelis sit peccatum: quia super illud Rom. 14.: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Gloss. *(ord. ex lib. Sent. Prosp. cap. 106. inter op. Aug.): Omnis infidelium vita est peccatum:* sed ad vitam infidelium pertinet omne, quod agunt; ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Praeterea. Fides intentionem dirigit: sed nullum bonum potest esse, quod non est ex intentione recta; ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Praeterea. Corrupto priori, corrumpitur et posterius: sed actus fidei praecedit actus omnium virtutum; ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est, quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est *(Act. 10.)*, quod *acceptae erant eleemosynae ejus Deo;* ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 85. art. 1. et 2.)*, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae; unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae; unde manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera, quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen bona opera, ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt: unde non oportet, quod in omni suo opere peccent, sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant: sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur: vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est: unde ibid. *(non in Glos. sed ex Aug. lib. 4. cont. Julian. cap. 3.)* subditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens vehementer peccat.*

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis: sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum: de Cornelio tamen sciendum est, quod infidelis non erat: alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere: habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate; unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V. 55

UTRUM SINT PLURES INFIDELITATIS SPECIES.

(Infr. q. 11. art. 1. corp. et q. 94. art. 1. ad 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non sint plures infidelitatis species: cum enim fides, et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem: sed formale objectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat; ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima: ea vero, quae discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate: sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia mate-

rialia, sed secundum principia formalia; ergo infidelitatis non sunt diversae species, secundum diversitatem eorum, in quibus infideles errant.

2. Praeterea. Infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare; si ergo secundum diversitates errorum diversae species infidelitatis assignentur, videtur sequi, quod sint infinitae infidelitatis species: et ita hujusmodi species non sunt considerandae.

3. Praeterea. Idem non invenitur in diversis speciebus: sed contingit aliquem esse infidelem ex eo, quod errat circa diversa; ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis; sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est, quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum: *bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliciter,* ut patet per Dion. 4. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)* et per Philos. in 2. Eth. *(cap. 6.)*; sed fides est una virtus; ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum, quod quaelibet virtus consistit in hoc, quod attingit regulam aliquam cognitionis, vel operationis humanae, ut supra dictum est *(1-2. q. 55. art. 4. et q. 64. art. 1.)*; attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam: sed a regula deviare contingit multipliciter; et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur: diversitas autem vitiorum, quae unicuique virtuti opponuntur, potest considerari *dupliciter: uno modo* secundum diversam habitudinem ad virtutem; et secundum hoc determinatae sunt quaedam species vitiorum, quae opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et alium vitium secundum defectum a virtute: *alio modo* potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum, quae ad virtutem requiruntur: et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiae, vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur; unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum, quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversae sunt infidelitatis species, et numero determinatae: cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere *dupliciter:* quia *aut* renititur fidei nondum susceptae: et talis infidelitas est Paganorum, sive Gentium: *aut* renititur fidei Christianae susceptae: et hoc vel in figura; et sic est infidelitas Judaeorum: vel in ipsa manifestatione veritatis; et sic est infidelitas haereticorum; unde in generali possunt assignari tres praedictae species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis, quae ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatae infidelitatis species: possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Aug. in lib. de Haeresibus *(circ. fin.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi *dupliciter: uno modo* secundum intentionem peccantis: et secundum hoc id, ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati: et ex hoc diversificantur ejus species: *alio modo* secundum rationem mali: et sic illud bonum, a quo receditur, est formale objectum peccati: sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo est privatio (speciei); sic ergo dicendum est, quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut a qua recedit; sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa, quam sequitur: et ex hac parte ejus species diversificantur; unde sicut charitas est una, quae inhaeret summo bono; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quae per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo

bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est una virtus ex hoc, quod adhaeret uni primae veritati: sed infidelitatis species sunt multae ex hoc, quod infideles diversas falsas scientias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum; ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum: nihil tamen prohibet, hominem in diversis infidelitatis speciebus errare; sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI. 56

UTRUM INFIDELITAS GENTILIUM, SEU PAGANORUM SIT CAETERIS GRAVIOR.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod infidelitas Gentilium, sive Paganorum sit gravior caeteris: sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur; ita peccatum tanto videtur esse gravius, quanto contrariatur ei, quod est principalius in virtute: sed principalius in fide est fides unitatis divinae, a qua deficiunt Gentiles multitudinem deorum credentes; ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Praeterea. Inter haereticos tanto haeresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus, et principalioribus veritati fidei contradicunt: sicut haeresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit, quam haeresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei: sed Gentiles in pluribus, et principalioribus recedunt a fide, quam Judaei, et haeretici; quia omnino nihil de fide recipiunt; ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Praeterea. Omne bonum est diminutivum mali: sed aliquod bonum est in Judaeis; quia confitentur vetus testamentum esse a Deo: bonum etiam est in haereticis; quia venerantur novum testamentum; ergo minus peccant, quam Gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

Sed contra est, quod dicitur 2. Pet. 2.: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post cognitionem retrorsum converti:* sed Gentiles non cognoverunt viam justitiae: haeretici autem, et Judaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt; ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum, quod in infidelitate, sicut dictum est *(art. praec.), duo* possunt considerari; quorum *unum* est comparatio ejus ad fidem: et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptae, quam qui renititur fidei nondum susceptae: sicut gravius peccat, qui non implet quod promisit, quam si non impleat quod numquam promisit: et secundum hoc infidelitas haereticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur eam corrumpentes, gravius est peccatum, quam Judaeorum, qui fidem Evangelii numquam susceperunt: sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum, quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt: *aliud,* quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum, quae ad fidem pertinent: et secundum hoc, cum in pluribus errent

Gentiles, quam Judaei, et Judaei, quam haeretici, gravior est infidelitas Gentilium, quam Judaeorum, et Judaeorum, quam haereticorum: nisi forte quorumdam, puta Manichaeorum, qui etiam circa credibilia plus errant, quam Gentiles: harum tamen duarum gravitatum prima praeponderat secundae quantum ad rationem culpae: quia infidelitas habet rationem culpae, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, magis ex hoc, quod renititur fidei, quam ex hoc, quod non habet ea quae sunt fidei: hoc enim videtur, ut dictum est *(ibid.)*, magis ad rationem poenae pertinere; unde simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS VII. 57

UTRUM SIT CUM INFIDELIBUS PUBLICE DISPUTANDUM.

(2. Tim. 2. lect. 2.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod non sit cum infidelibus publice disputandum: dicit enim Apost. 2. Tim. 2.: *Noli verbis contendere: ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium :* sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum; ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. PRAETEREA. Lex Martiani Augusti per Canones confirmata *(tit. de Sum. Trin. et Fid. Cath. lib. 1. Cod. 1. cap. Nemo)*, sic dicit: *Injuriam facit judicio religiosissimae Synodi, si quis semel judicata, aut recte disposita revolvere, et publice disputare contendit:* sed omnia, quae ad fidem pertinent, sunt per sacra Concilia determinata; ergo graviter peccat, injuriam Synodo faciens, si quis de eis quae sunt fidei, publice disputare praesumat.

3. PRAETEREA. Disputatio argumentis aliquibus agitur: sed argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem: ea autem quae sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda; ergo de his quae sunt fidei, non est publice disputandum.

SED CONTRA est, quod Act. 9. dicitur, quod *Saulus invalescebat, et confundebat Judaeos:* et quod *loquebatur Gentibus, et disputabat cum Graecis.*

RESPONDEO dicendum, quod in disputatione fidei *duo* sunt consideranda: *unum* quidem ex parte disputantis: *aliud* autem ex parte audientium: ex parte quidem disputantis est consideranda intentio; si enim disputet tamquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tamquam dubius in fide, et infidelis: si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est: ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi, et firmi in fide, aut simplices, et in fide titubantes; et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum: quia *aut* sunt solicitati, sive pulsati ab infidelibus, puta Judaeis, vel haereticis, sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem: *aut* omnino non sunt solicitati super hoc; sicut in terris, in quibus non sunt infideles: in primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes, et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa tacitur-

nitas eorum, qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio; unde Gregorius in 2. Pastoral. *(cap. 4.): Sicut incauta locutio in errorem pertrahit; ita indiscretum silentium eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit:* in secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo, quod credunt: et ideo non expedit eis, ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quae magis fit contentione verborum, quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quae procedit ex dubitatione fidei, non autem illam, quae est ad fidei conservationem [al. *confirmationem*].

Ad tertium dicendum, quod non debet disputari de his quae sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos: oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare: quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud Petri 3.: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae est in vobis, spe, et fide:* quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Titum 1.: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere.*

ARTICULUS VIII. 58

UTRUM INFIDELES COMPELLENDI SINT AD FIDEM.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 1. ad 6.).

Ad octavum si proceditur. Videtur, quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem: dicitur enim Matth. 13. quod servi patrisfamilias, in cujus agro erant zizania seminata, quaesierunt ab eo: *Vis imus, et colligimus ea?* Et ipse respondit: *Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum:* ubi dicit Chrys. *(hom. 47. in Matth.): Haec dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere haereticos; quia si eos occideritis, necesse est multos Sanctorum simul subverti;* ergo videtur, quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Praeterea. In Decr. dist. 45. *(cap. 5. et in Concil. Tolet. 4. can. 57.)* sic dicitur: *De Judaeis praecepit Sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre;* ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Praeterea. August. dicit *(tract. 26. in Joan.),* quod caetera potest homo nolens, credere vero non nisi volens: sed voluntas cogi non potest; ergo videtur, quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Praeterea. Ezech. 18. dicitur ex persona Dei: *Nolo mortem peccatoris:* sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinae, ut supra dictum est *(1-2. q. 19. art. 9. et 10.);* ergo etiam nos non debemus velle, quod infideles occidantur.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 14.: *Exi in vias, et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea:* sed homines in domum Dei, idest in Sanctam Ecclesiam, intrant per fidem; ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum, quod infidelium *quidam* sunt qui numquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, et Judaei: et tales nullo modo sunt ad fidem

compellendi, ut ipsi credant; quia credere voluntatis est: sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus; et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent; non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent: sed propter hoc, ut eos compellant, ne fidem Christi impediant. *Alii* vero sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut haeretici, et quicumque apostatae; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem haereticorum: sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrys. inductam; et August. ad Vinc. *(epist. 153.)*, de se dicit: *Haec primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum; sed haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit.* Quod ergo Dominus dicit: *Sinite utraque crescere usque messem,* qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum;* ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani *(lib. 3. cap. 2.)*, cum metus iste non subest, idest quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullus prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinae.

Ad secundum dicendum, quod Judaei, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem: si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis; et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant: dicit enim August. ad Bonifacium Comitem *(epist. 185.)*: *Ubi est, quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum, et postea docentem.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut in eadem epistola August. dicit, nullus nostrum vult aliquem haereticum perire: sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat fuisset extinctus: sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione caeteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

ARTICULUS IX. 59

UTRUM CUM INFIDELIBUS POSSIT COMMUNICARI.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 3. et Quodl. 10. art. 11. et 1. Cor. 5. fin.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod cum infidelibus possit communicari: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 10.: *Si quis vocat vos infidelium ad coenam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate;* et Chrys. dicit *(hom. 25. super epist. ad Hebr. vers. fin.)*: *Ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla*

prohibitione permittimus; sed ad coenam alicujus ire est ei communicare; ergo infidelibus licet communicare.

2. Praeterea. Apost. dicit 1. ad Cor. 5.: *Quid mihi est de his, qui foris sunt, judicare?* Foris autem sunt infedeles; cum ergo per judicium Ecclesiae aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Praeterea. Dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo; quia dominus movet servum per imperium; sed Christiani possunt habere servos infedeles, vel Judaeos, vel etiam Paganos, sive Saracenos; ergo possunt licite cum eis communicare.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. 7.: *Non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia;* et super illud Levit. 15.: *Mulier, quae redeunte mense,* etc. dicit Glos. *(ordin.): Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.*

Respondeo dicendum, quod communio alicujus personae interdicitur fidelibus *dupliciter: uno modo* in poenam illius, cui communio fidelium subtrahitur: *alio modo* ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne aliis communicent: et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest 1. ad Cor. 5.: nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte poenae per judicium Ecclesiae illatae, cum dicit: *Nonne de his, qui intus sunt, vos judicatis?* Primo ergo modo non interdicit Ecclesiae fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem Christianam receperunt, scilicet Paganorum, vel Judaeorum: quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur: sed isto modo, scilicet in poenam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium, qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut haeretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae: in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad *secundum* modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum, et negotiorum, et temporum: si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit, quam fidelium a fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet Paganis, vel Judaeis; et maxime si necessitas urgeat: si autem sint simplices, et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et per haec patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad poenam spiritualem eis infligendam: habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam; ad quod pertinet, quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quod magis est probabile, quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso, et ideo non est prohibitum, quin fideles habeant servos infideles: si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se

abjicere secundum illud mandatum Domini, Matth. 18.: *Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum, et projice abs te.*

Ad argumentum quod IN CONTRARIUM objicitur, dicendum, quod Dominus illud praecipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Judaei, qui erant proni ad idololatriam; et ideo timendum erat, ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide; et ideo ibidem subditur: *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*

ARTICULUS X. 60

UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRAELATIONEM, SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur, quod infideles possint habere praelationem, vel dominium supra fideles: dicit enim Apost. ad Timoth. 6.: *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur:* et quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit: *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant:* et Petri 2. dicitur: *Servi subditi estote in omni tempore dominos, non tantum bonis, et modestis, sed etiam dyscolis:* non autem hoc praeciperetur per doctrinam Apostolicam, nisi infideles possent fidelibus praeesse; ergo videtur, quod infideles possint fidelibus praeesse.

2. PRAETEREA. Quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei: sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum: unde dicitur ad Philip. 4.: *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt,* scilicet Neronis, qui infidelis erat; ergo infideles possunt fidelibus praeesse.

3. PRAETEREA. Sicut Philos. dicit in 1. Politic. *(cap. 3.),* servus est instrumentum domini in his, quae ad humanam vitam pertinent; sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his, quae pertinent ad operationem artis: sed in talibus potest fidelis infideli subjici: possunt enim fideles infidelium coloni esse; ergo infideles possunt fidelibus praefici, etiam quantum ad dominium.

SED CONTRA est, quod ad eum, qui praeest, pertinet habere judicium super eos, quibus praeest: sed infideles non possunt judicare de fidelibus: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 6.: *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos,* idest infideles, *et non apud sanctos?* Ergo videtur, quod infideles fidelibus praeesse non possint.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo* de dominio, vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet: cederet enim hoc in scandalum, et in periculum fidei: de facili enim illi, qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis, quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnae virtutis: et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant; et ideo Apostolus prohibuit, ut fideles non contendant judicio coram judice infideli; et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio. *Alio modo* possumus loqui de dominio, vel praelatione jam praeexistente: ubi considerandum est, quod dominium, et praelatio introducta sunt ex jure humano: distinctio autem fidelium, et infidelium est ex jure divino: jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione; ideo distinctio fidelium, et infi-

delium secundum se considerata non tollit dominium, et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste per sententiam, vel ordinationem Ecclesiae auctoritatem Dei habentis tale jus dominii, vel praelationis tolli; quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit: in illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiae, et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judaeorum, cum fuerit factus Christianus, statim a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, idest in servitute natus: et similiter, si infidelis existens fuerit emptus ad servitium: si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum: nec in hoc injuriam facit Ecclesia: quia, cum ipsi Judaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum: sicut etiam Principes saeculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus, qui temporaliter Ecclesiae, vel ejus membris non subjacent, praedictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure: et hoc facit ad scandalum vitandum: sicut etiam Dominus Matt. 17. ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum: ita etiam et Paulus, cum dixisset, quod servi dominos suos honorarent, subjungit: *Ne nomen Domini, et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus; unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem; et utile erat, quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIUM dicendum, quod servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi praefectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera, unde periculosius est, quod infideles accipiant dominium, vel praelationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio; et ideo permittit Ecclesia, quod Christiani possint colere terras Judaeorum; quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna caedenda, ut habetur 3. Reg. 6.; et tamen si ex tali communicatione, vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICULUS XI. 61

UTRUM INFIDELIUM RITUS SINT TOLERANDI.

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur, quod ritus infidelium non sint tolerandi: manifestum est enim, quod infideles in suis ritibus peccant, eos servando: sed peccato videtur consentire, qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in Glos. *(ordin. Ambros.)* Rom. 1. super illud: *Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus;* ergo peccant, qui eorum ritus tolerant.

2. PRAETEREA. Ritus Judaeorum idololatriae comparantur: quia super illud Gal. 5.: *Nolite iterum jugo servitutis contineri,* dicit Glos. *(interl.): Non est levior hujus legis servitus, quam idololatriae:* sed non sustineretur, quod idolo-

latriae ritum aliqui exercerent: quinimmo Christianorum Principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut August. narrat 18. de Civ. Dei *(cap. 4.)*; ergo secundum hoc etiam ritus Judaeorum tolerari non debent.

3. Praeterea. Peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*: sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum, et alia hujusmodi; ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est, quod in Decret. dist. 45. cap.: *Qui sincera*, dicit Gregorius de Judaeis *(lib. 11. Regist. epist. 15.)*: *Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi, celebrandique licentiam.*

Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari: Deus autem quamvis sit omnipotens, et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset; ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur; sic ergo et in regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur: sicut August. dicit in lib. 2. de Ordine *(cap. 4.)*: *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*; sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis proveuit, vel propter aliquod malum, quod vitatur. Ex hoc autem quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repraesentatur, quod credimus; et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem: propter hoc enim etiam haereticorum, et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XII. 62

UTRUM PUERI JUDAEORUM, ET ALIORUM INFIDELIUM SINT INVITIS PARENTIBUS BAPTIZANDI.

(Part. 3. q. 65. art. 10. et Quodl. 2. q. 4. art. 2.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod pueri Judaeorum, et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis: majus enim est vinculum matrimoniale, quam jus patriae potestatis in pueros: quia jus patriae potestatis potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. 19.: *Quod Deus conjuxit, homo non separet:* sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 7.: *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subjectus est frater, aut soror in hujusmodi;* et Canon. *(caus. 28. q. 1.)* dicit, quod si conjux infidelis non vult sine contumelia sui creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei co-

habitare; ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriae potestatis in suos filios: possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Praeterea. Magis debet homini subveniri circa periculum mortis aeternae, quam circa periculum mortis temporalis: sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret; cum ergo filii Judaeorum, et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Praeterea. Filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum: sed Judaei sunt servi regum, et principum; ergo et filii eorum; reges ergo, et principes habent potestatem de filiis Judaeorum facere quod voluerint; nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitis parentibus.

4. Praeterea. Quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus: non ergo est injustum, si pueri Judaeorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Praeterea. Baptismus efficacior est ad salutem, quam praedicatio, quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenae, et aperitur janua coeli: sed si periculum sequitur ex defectu praedicationis, imputatur ei, qui non praedicavit; ut habetur Ezech. 3. et 33. de eo, qui *videt gladium venientem, et non insonuerit tuba;* ergo multo magis, si pueri Judaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis, qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

Sed contra est, quod nemini facienda est injuria: fieret autem Judaeis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis; quia amitterent jus patriae potestatis in filios jam fideles; ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda: quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque Doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus numquam habuit, quod Judaeorum filii invitis parentibus baptizarentur: quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio; qui nullo modo praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi; et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judaeorum filii invitis parentibus baptizentur. Et hujus ratio est *duplex. Una* quidem propter periculum fidei: si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci, ut relinquerent, quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. *Alia* vero ratio est, quia repugnat justitiae naturali: filius enim naturaliter est aliquid patris: et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur: postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero, quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos, vel equus est alicujus, ut utatur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento: ita de jure naturali est, quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de

eo aliquid ordinetur invitis parentibus: postquam autem incipit habere usum liberi abitrii, jam incipit esse suus; et potest quantum ad ea, quae sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere: et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis: unde de pueris antiquorum Patrum dicitur, quod *salvati sunt in fide parentum;* per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire: sed hoc non habet locum in puero, antequam habeat usum rationis: sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: puta si quis a suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum, quod Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis, vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest; unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet: et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum, quod sequitur de praedicatione omissa, non imminet nisi eis, quibus commissum est officium praedicandi; unde Ezech. 3. praemittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israël:* providere autem pueris infidelium de Sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum, si propter subtractionem Sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUAESTIO XI.

DE HAERESI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de haeresi.

Circa quam quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum haeresis sit infidelitatis species.
Secundo. De materia ejus, circa quam est.
Tertio. Utrum haeretici sint tolerandi.
Quarto. Utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I. 63

UTRUM HAERESIS SIT INFIDELITATIS SPECIES.

(Supr. q. 10. art. 5. et infr. q. 94. art. 1. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod haeresis non sit infidelitatis species: infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2.)*: sed haeresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam: dicit enim Hieron. *(sup. illud Galat. 5. Manifesta sunt opera)*, et habetur in Decret. 24. q. 3. *(cap. 27.)*: *Haeresis graece ab electione dicitur; quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem*: electio autem est actus appetitivae virtutis, ut supra dictum est *(1-2. q. 13. art. 1.)*; ergo haeresis non est infidelitatis species.

2. Praeterea. Vitium praecipue accipit speciem a fine; unde Philosophus dicit in 5. Ethic. *(cap. 2. a princ.)* quod *ille qui moechatur, ut furetur, magis est fur, quam moechus*: sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus, et gloria; quod pertinet ad vitium superbiae, vel cupiditatis: dicit enim August. in lib. de Util. Cred. *(cap. 1.)*, quod haereticus est, qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriae, principatusque sui gratia falsas, ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur; ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae.

3. Praeterea. Infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere: sed haeresis pertinet ad opera carnis: dicit enim Apost. ad Galat. 5.: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia*: et inter caetera postmodum subdit: *dissensiones, sectae,* quae sunt idem quod *haereses;* ergo haeresis non est infidelitatis species.

Sed contra est, quod falsitas veritati opponitur: sed haereticus est, qui falsas, vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur; ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum, quod nomen haeresis, sicut dictum est *(in arg. 1.)*, electionem importat: electio autem, ut supra dictum est *(1-2. q. 13. art. 3.)*, est eorum, quae sunt ad finem, praesupposito fine: in credendis autem voluntas assentit alicui vero, tamquam proprio bono, ut ex supra dictis patet *(q. 4. art. 3. et 5.)*; unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt, habent rationem eorum, quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquaque credulitate ille, cujus dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea, quae quis tenendo vult alicui assentire: sic ergo qui recte fidem Christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his, quae vere ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei Christianae *dupliciter* quis potest deviare: *uno modo,* quia ipse Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem: et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum, et Judaeorum: *alio modo* per hoc, quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus Christo assentiat; quia non eligit ea, quae sunt vere a Christo tradita, sed ea, quae, sibi propria mens suggerit; et ideo haeresis est infidelitatis species, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus, et causam: sicut cum aliquis moechatur, ut furetur, est ibi quidem species moechiae ex proximo [al. *proprio*] fine, et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur, quod moechia ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his, quae supra de actibus dicta sunt *(1-2. q. 18. art. 6. et 7.)*, in communi; unde et similiter in proposito, finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae; et ex hoc speciem habet: sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod sicut *haeresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur a sectando, sicut Isidor. dicit in lib. 8. Etym. *(cap. 3.)*; et ideo haeresis, et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causae; quae est *vel* appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est *(in arg. 2.)*; *vel* etiam aliqua phantastica illusio, quae est principium errandi, ut etiam Philos. dicit in 4. Metaph. *(tex. 24.)*: phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus cum organo corporali.

ARTICULUS II. 64

UTRUM HAERESIS SIT PROPRIE CIRCA EA, QUAE SUNT FIDEI.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 1. ad 6. et 2. Cor. 11. lect. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod haeresis non sit proprie circa ea, quae sunt fidei: sicut enim sunt haereses, et sectae in Christianis; ita etiam fuerunt in Judaeis, et Pharisaeis, sicut Isid. dicit in lib. 8. Etymol. *(cap. 3. 4. et 5.)*: sed eorum dissensiones non erant circa ea, quae sunt fidei; ergo haeresis non est circa ea, quae sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Praeterea. Materia fidei sunt res, quae creduntur: sed haeresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones Sacrae Scripturae, dicit enim Hieron. *(sup. illud Gal. 5.: Haereses, invidiae, etc.)*, quod quicumque aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest; et alibi dicit *(cit. in 4. Sent. dist. 13. sed ex Hieron. non occurrit)*, quod ex verbis inordinate prolatis fit haeresis; ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Praeterea. Etiam circa ea, quae ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire; sicut Hieronymus, et Augustinus circa cessationem legalium: et tamen hoc est absque vitio haeresis; ergo haeresis non est proprie circa materiam fidei.

Sed contra est, quod August. dicit contra Manichaeos *(proprie lib. 18. de Civ. Dei, cap. 51.)*, qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumve quid sapiunt, si correcti ut sanum, rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera, et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt: sed pestifera, et mortifera dogmata non sunt illa, quae opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit,* ut dicitur Rom. 1.; ergo haeresis est circa ea, quae sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum, quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae: non autem ad corruptionem fidei Christianae pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his, quae non sunt fidei; puta in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt: sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea, quae ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet *dupliciter,* sicut supra dictum est *(art. praec. et q. 1. art. 6. ad. 1. et q. 2. art. 5.): uno modo* directe, et principaliter, sicut articuli fidei: *alio modo* indirecte, et secundario, sicut ea, ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli; et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut haereses Judaeorum, et Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum, vel ad Phariseismum pertinentes; ita etiam Christianorum haereses sunt circa ea, quae pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere Sacram Scripturam, quam Spiritus Sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem Sacrae Scripturae retorquet, quod contrariatur ei, quod est per Spiritum Sanctum revelatum; unde dicitur Ezech. 13. de Falsis Prophetis: *Qui perseveraverunt confirmare sermonem,* scilicet per falsas expositiones Scripturae: similiter etiam per verba, quae quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est *(q. 3. art. 1.);* et ideo, si sit inordinata locutio circa ea, quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei; unde Leo Papa in quadam epist. ad Proterium Episcopum Alexandrinum *(quae Epist. nunc non extat)* dicit: *Inimici crucis Christi omnibus factis, et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur.*

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit *(Epist. 43. al. 162., et habetur in Decret. 24. q. 3. cap.: Dixit Apost.):* « Si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendant, quaerunt autem cauta solicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi »; quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae; sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem utrum sic, vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata: postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice: dicitur enim 24. q. 1. cap. 12.: « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror, omnes fratres nostros, et coepiscopos nonnisi ad Petrum, idest sui nominis, et honoris auctoritatem referre debere: contra cujus auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum Doctorum suam sententiam defendit »; unde dicit Hieron. (Pelagius) ad Damasum Papam *(epist. de exposit. Symb. in fin.):* « Haec est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus perite, aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem, et sedem tenes; si autem haec nostra confessio Apostolatus tui judicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me haereticum comprobabit ».

ARTICULUS III. 65

UTRUM HAERETICI SINT TOLERANDI.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 1. corp. et Quodl. 10. art. 15.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod haeretici sint tolerandi: dicit enim Apost. 2. ad Timoth. 2.: *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos, qui resistunt veritati; ne quando det illis poenitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a laqueis diaboli:* sed si haeretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas poenitendi; ergo hoc videtur esse contra praeceptum Apostoli.

2. Praeterea. Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum: sed haereses sunt necessariae in Ecclesia: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 11.: *Oportet haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis;* ergo videtur, quod haeretici sunt tolerandi.

3. Praeterea. Dominus mandavit Matth. 13. servis suis, ut zizania permitterent crescere usque ad messem; quae est finis saeculi, ut ibidem exponitur *(in Glos. interl.):* sed per zizania significantur haeretici, secundum expositionem Sanctorum; ergo haeretici sunt tolerandi.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Tit. 3.: *Haereticum hominem post primam, et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est, qui hujusmodi est.*

Respondeo dicendum, quod circa haereticos *duo* sunt consideranda: *unum* quidem ex parte ipsorum: *aliud* vero ex parte Ecclesiae. Ex *parte* quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi: multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur; unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores statim per saeculares principes juste morti traduntur, multo magis haeretici statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi. *Ex parte* autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet: postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam: et ulterius relinquit eum judicio saeculari a mundo exterminandum per mortem: dicit enim Hieron. *(sup. illud Galat. 5.: Modicum fermentum)* et habetur 24. *(q. 3. cap. 16.):* « Resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est ».

Ad primum ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet, ut primo, et secundo corripiatur: quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inducta *(in arg. sed cont.).*

Ad secundum dicendum, quod utilitas, quae ex haeresibus provenit, est praeter intentionem haereticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apost. dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas solici-

tius intuentes, sicut Aug. dicit *(lib. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 1.)*: sed ex intentione eorum est corrumpere fidem; quod est maximi nocumenti; et ideo magis respiciendum est ad id, quod est per se de eorum intentione, ut excludantur, quam ad hoc, quod est praeter eorum intentionem, ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut habetur in Decr. 24. *(q. 3. cap.: Notandum)*, « aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio ». Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apost. *(1. Cor. 5.) ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini*: si tamen totalite eradicentur per mortem haeretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est *(q. praec. art. 8. arg. 1.)*, cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULUS IV. 66

UTRUM REVERTENTES AB HAERESI SINT AB ECCLESIA RECIPIENDI.

(Quodl. 20. art. 16.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod revertentes ab haeresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi: dicitur enim Jerem. 3. ex persona Domini: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*: sed Ecclesiae judicium est judicium Dei, secundum illud Deut. 1.: *Ita parvum audietis ut magnum: neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est*; ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quae est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Praeterea. Dominus Matth. 18. Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat *non solum septies, sed usque septuagies septies*: per quae intelligitur, secundum expositionem Hieron. *(in hunc loc.)*, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum; ergo quotiescumque aliquis peccaverit in haeresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Praeterea. Haeresis est quaedam infidelitas: sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur; ergo etiam haeretici sunt recipiendi.

Sed contra est, quod Decretalis: *Ad abolendam (de Haereticis, cap. 9.)* dicit, quod si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam haeresim recidisse, saeculari judicio sunt relinquendi; non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondeo dicendum, quod Ecclesia secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos, et persequentes, secundum illud Matth. 5.: *Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos*: pertinet autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi et velit, et operetur: est autem *duplex* bonum: *unum* quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit charitas: hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle; unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis: *aliud* autem est bonum, quod secundario respicit charitas, scilicet bonum temporale; sicut est vita corporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas ecclesiastica, sive saecularis: hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem aeternam et eorum, et aliorum; unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno im-

pedire possit aeternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus, sed potius ut velimus eum illo carere: tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali: tum quia bonum multorum praefertur bono unius; si autem haeretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis, posset in praejudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur alios inficerent: tum etiam quia si sine poena evaderent, alii securius in haeresim laberentur: dicitur enim Eccle. 8.: *Etenim quia non cito profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala;* et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur vere conversi: et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem, et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes; quia Deus scrutator est cordium, et vere redeuntes cognoscit: sed hoc Ecclesia imitari non potest: praesumit enim, eos non vere reverti, qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi; et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur: non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronym. dicit *(sup. illud Matth. 18.: Si peccaverit in te):* sed etiam in hoc est a lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei, et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quod alii infideles, qui numquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut haeretici relapsi; et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUAESTIO XII.

DE APOSTASIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de apostasia.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo. Utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

ARTICULUS I. 67

UTRUM APOSTASIA PERTINEAT AD INFIDELITATEM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod apostasia non pertineat ad infidelitatem: illud enim, quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt: sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. 10.: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo,* et postea subditur: *Initium omnis peccati superbia;* ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Praeterea. Infidelitas in intellectu consistit: sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere, vel sermone, aut etiam in interiori voluntate: dicitur enim Prov. 6.: *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat:* si quis etiam se circumcideret, vel sepulchrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur; ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Praeterea. Haeresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quaedam determinata species infidelitatis; si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quaedam determinata species infidelitatis: quod non videtur secundum praedicta *(q. 10. art. 5.);* non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 6.: *Multi discipulorum ejus abierunt retro;* quod est apostatare: de quibus supra dixerat Dominus: *Sunt quidam ex vobis, qui non credunt;* ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondeo dicendum, quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo, quae quidem diversimode fit secundum diversos modos, quibus homo Deo conjungitur: *primo* namque conjungitur homo Deo per fidem: *secundo* per debitam, et subjectam voluntatem ad obediendum praeceptis ejus: *tertio* per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia; sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori, remanet prius: sed non convertitur; contingit ergo aliquem apostatare a Deo retrocedendo a religione, quam professus est, vel ab ordine, quem suscepit: et haec dicitur *apostasia religionis,* seu *ordinis:* contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis; quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem: sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur; et ideo simpliciter, et absolute est apostasia, per quam aliquis discedit a fide, quae vocatur apostasia perfidiae; et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de secunda apostasia, quae importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quae invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum, quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba, et facta: nam confessio est actus fidei; et per hunc etiam modum quaedam exteriora verba, vel opera ad infidelitatem pertinent; inquantum sunt infidelitatis signa, per modum quo signum sanitatis *sanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostatam a

fide; quia enim fides est *primum fundamentum rerum sperandarum, et sine fide impossibile est placere Deo,* sublata fide, nihil remanet in homine, quod possit esse utile ad salutem aeternam; et propter hoc dicitur Prov. 6.: *Homo apostata vir inutilis:* fides enim est vita animae, secundum illud Rom. 1.: *Justus ex fide vivit:* sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra, et partes hominis a debita dispositione recedunt: ita sublata vita justitiae, quae est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris: et *primo* quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor: *secundo* in oculis: *tertio* in istrumentis motus: *quarto* in voluntate, quae ad malum tendit; et ex his sequitur, quod *jurgia seminet,* alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum, quod species alicujus qualitatis, vel formae non diversificantur per hoc, quod est terminus motus *a quo,* vel *ad quem;* sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur: apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum, ad quem est motus recedentis a fide; unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem, secundum illud 2. Pet. 2.: *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire.*

ARTICULUS II. 68

UTRUM PRINCEPS PROPTER APOSTASIAM A FIDE AMITTAT DOMINIUM IN SUBDITOS, ITA QUOD EI OBEDIRE NON TENEANTUR.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire: dicit enim Ambrosius *(vel potius August. super illud Psal. 124.: Non relinquet Dominus virgam)* et habetur 11. q. 3. *(cap. Julianus),* quod Julianus Imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cum dicebat: *Producite aciem pro defensione reipublicae,* obediebant ei; ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Prateerea. Apostata a fide infidelis est: sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse; sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochaeus Assuero; ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum, quin principi obediatur a subditis.

3. Praeterea. Sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum; si ergo propter apostasiam a fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent: sed hoc patet esse falsum; non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est, quod Greg. VII. dicit *(ut habetur cap. 4. 15. q. 6.):* « Nos sanctorum praedecessorum statuta tenentes, eos, qui excommunicatis fidelitate, aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant »: sed apostatae a fide sunt excommunicati, sicut et haeretici, ut dicit Decretalis extra, de haereticis, cap.: *Ad abolendam;* ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 10. art. 10.),* infidelitas, secundum seipsam non repugnat dominio; eo quod dominium intro-

ductum est de jure gentium, quod est jus humanum: distinctio autem fidelium, et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum: sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui numquam fidem susceperunt, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 5.: *Quid mihi de his, qui foris sunt, judicare?* Sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire: et convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est *(art. praec. arg. 2.), homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat,* intendens homines separare a fide; et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus, et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi; et ideo toleravit, fideles Juliano apostatae obedire in his, quae non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui numquam fidem susceperunt, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad tertium dicendum, quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est *(art. praec.)*, quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUAESTIO XIII.

DE PECCATO BLASPHEMIAE IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei: et *primo* de blasphemia in generali: *secundo* de blasphemia, quae dicitur peccatum in Spiritum Sanctum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.
Secundo. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum blasphemia sit maximum peccatum.
Quarto. Utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I. 69

UTRUM BLASPHEMIA OPPONATUR CONFESSIONI FIDEI.

(2. Dist. 14. in exp. lit. ad 9. et Joan. 10. lect. 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod blasphemia non opponatur confessioni fidei: nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convitium in-

ferre in injuriam Creatoris: sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum, quam ad infidelitatem; ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Praeterea. Ad Ephes. 4. super illud: *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glos.: *(interl.)* quae fit in *Deum, vel in Sanctos:* sed confessio fidei non videtur esse nisi de his, quae pertinent ad Deum, qui est fidei objectum: ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Praeterea. A quibusdam dicitur, quod sunt *tres* blasphemiae species: quorum *una* est, cum attribuitur Deo, quod ei non convenit: *secunda* est, cum ab eo removetur, quod ei convenit: *tertia* est cum attribuitur creaturae, quod Deo appropriatur: et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas: fides autem habet Deum pro objecto; ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Timoth. 1.: *Prius fui blasphemus, et persecutor;* et postea subdit: *Ignorans feci in incredulitate mea:* ex quo videtur, quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiae importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae: Deus autem, ut Dionys. dicit 1. cap. de Div. Nom. *(a med. lect. 2.)* est ipsa essentia verae bonitatis; unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis quae est ejus essentia; quicumque ergo vel negat aliquid de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo, quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Quod quidem potest contingere *dupliciter: uno* quidem *modo* secundum solam opinionem intellectus: *alio modo* conjuncta quadam affectus detestatione: sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius; hujusmodi ergo derogatio divinae bonitatis *vel* est secundum intellectum tantum, *vel* etiam secundum affectum: si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia: si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia; et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinae bonitati; non solum secundum veritatem [Theologi *feritatem*] intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro posse divinum honorem, quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera, quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia, quae fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversae species peccati blasphemiae: attribuere enim Deo, quod ei non convenit, vel removere ab eo, quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem, et negationem, quae quidem diversitas habitus speciem non distinguit; quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum, et negationum; et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur 1. Poster. *(tex. 40. et lib. 4. Met. tex. 15.);* quod autem ea, quae sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur, quod aliquid ei attribuatur, quod ei non conveniat: quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus: attribuere autem id, quod est Dei proprium, alicui creaturae, est ipsum Deum dicere idem creaturae.

ARTICULUS II. 70

UTRUM BLASPHEMIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

(Ad Col. 3. lect. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod blasphemia non semper sit peccatum mortale: quia super illud ad Colos. 3.: *Nunc autem deponite, et vos,* etc. dicit Glos. *(ord. Ambros.)* « post majora prohibet minora »: et tamen subdit de blasphemia; ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quae sunt peccata venialia.

2. Praeterea. Omne peccatum mortale opponitur alicui praecepto decalogi: sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi; ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Peccata quae absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis praecedunt, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 74. art. 10.):* sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur Levit. 24.: *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur:* sed poena mortis non infertur nisi pro peccato mortali; ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 72. art. 5.),* peccatum mortale est, per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est charitas Dei. Unde quaecumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia: blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinae; quia derogat divinae bonitati, ut dictum est *(art. praec.),* quae est objectum charitatis; et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quae subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quaedam minora subdit; inter quae etiam quaedam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum, quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est *(art. praec.),* ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quae intelligitur in eo quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus,* etc.: vel prohibetur per id, quod dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum:* magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere *dupliciter: uno modo,* quod aliquis non advertat, hoc quod dicit, esse blasphemiam; quod potest contingere, cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat: et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiae: *alio modo,* quando advertit, hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum: et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu irae aliquem occidit juxta se sedentem.

ARTICULUS III. 71

UTRUM PECCATUM BLASPHEMIAE SIT MAXIMUM PECCATUM.

(Part. 3. q. 80. art. 3. et 4. Dist. 9. q. 3. art. 3. et Mal. q. 2. art. 10.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum blasphemiae non sit maximum peccatum: malum enim dicitur, quia nocet, secundum August. in Enchir. *(cap. 12.)*: sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiae, quod Deo nullum nocumentum potest inferre; ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiae.

2. Praeterea. Quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis, et ita videtur eum asserere esse falsum: sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit, ut Deum asserat esse falsum; ergo perjurium est gravius peccatum, quam blasphemia.

3. Praeterea. Super illud Psal. 74.: *Nolite extollere in altum cornu vestrum* dicit Glos. *(interl. et ordin.)*, maximum est vitium excusationis peccati; non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est, quod Isa. 18. super illud: *Ad populum terribilem*, etc. dicit Glos. *(ordin. Hieron.)* « omne peccatum blasphemiae comparatum levius est ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, blasphemia opponitur confessioni fidei; et ideo habet in se gravitatem infidelitatis: et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem, et confessionem; unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est *(q. 10. art. 3.)*, consequens est, quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, et blasphemia si comparentur secundum objecta, in quae peccatur, manifestum est, quod blasphemia, quae est directe peccatum in Deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum: si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat: plus enim homicidium nocet proximo, quam blasphemia Deo: sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae, quam effectus operis, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 73. art. 3. et 8.)*; ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat, quam homicida: homicidium tamen primum locum tenet (in poenis) inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quod super illud ad Ephes. 4.: *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glos. *(ord. August. lib. cont. mendac. cap. 19.)* « pejus est blasphemare, quam pejerare »: qui enim pejerat, non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tamquam aestimans Deum esse falsum testem, sed tamquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum, quod excusatio peccati est quaedam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam: et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ARTICULUS IV. 72

UTRUM DAMNATI BLASPHEMENT.

(Part. 3. q. 63. art. 2. et Joan. 8. lect. 6.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod damnati non blasphement: deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum poenarum: sed damnati has poenas experiuntur; unde magis eas abhor rent; ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Praeterea. Blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium: sed in futura vita non est status merendi, neque demerendi; ergo nullus erit locus blasphemiae.

3. Praeterea. Eccle. 11. dicitur, quod *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit:* ex quo patet, quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita: sed multi damnabuntur, qui in hac vita non fuerunt blasphemi; ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 16.: *Aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas,* ubi dicit Glossa *(forte vetus, nam in moderna non habetur),* quod in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat, quod plagas eis inferat: hoc autem esset blasphemia in praesenti; ergo et in futuro.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. et art. 1. huj. q.),* ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinae bonitatis: illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia, in hoc quod diligunt ea, pro quibus puniuntur; et vellent eis uti, si possent, et odiunt poenas, quae pro hujusmodi peccatis infliguntur: dolent tamen etiam de peccatis, quae commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur; sic ergo talis detestatio divinae justitiae est in eis interior cordis blasphemia; et credibile est, quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod homines deterrentur in praesenti a blasphemia propter timorem poenarum, quas se putant evadere: sed damnati in inferno non sperant se posse evadere; et ideo tamquam desperati feruntur ad omne, quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quod mereri, et demereri pertinent ad statum vitae; unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria: in beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam.

Ad tertium dicendum, quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid: et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUAESTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem, quod peccatum ex certa malitia.

Secundo. De speciebus hujus peccati.

Tertio. Utrum sit irremissibile.

Quarto. Utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I. 73

UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IDEM, QUOD PECCATUM EX CERTA MALITIA.

(2. Dist. 42. art. 1. et 2. et Mal. q. 3. art. 14. et Quodl. 2. q. 8. art. 1. et Rom. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem, quod peccatum ex certa malitia: peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. 12.: sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: contingit enim, multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi; ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem, quod peccatum ex certa malitia.

2. Praeterea. Peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate: sed peccatum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis, ut patet Matth. 12.; ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem, quod peccatum ex certa malitia: quia quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.

3. Praeterea. Peccatum in Spiritum Sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatae species assignantur: sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quaedam conditio, vel circumstantia generalis, quae potest esse circa omnia peccatorum genera; ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem, quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est, quod Magister dicit 43. dist. 2. lib. Sent., quod ille peccat in Spiritum Sanctum, cui malitia propter se placet: hoc autem est peccare ex certa malitia; ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia, quod peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum, quod de peccato, seu blasphemia in Spiritum Sanctum *tripliciter* aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores, scilicet Athan. *(in tract. super illud Matth. 12.: Quicumque dixerit, etc.),* Hilarius *(can. 12. in Matth.)* Ambrosius *(super illud Luc. 12.: Quicumque verbum in Spiritum Sanctum di-*

xerit), Hier. *(sup. cap. 12. Matth.)* et Chrys. *(hom. 42. in Matth. a med.),* dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum, quando ad literam aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum Sanctum; sive Spiritus Sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quaelibet persona et spiritus est, et sanctus est; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personae; et secundum hoc distinguitur, Matth. 12., blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis: Christus enim operabatur quaedam humanitus, comedendo, bibendo, et alia hujusmodi faciendo; et quaedam divinitus, scilicet: daemones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi; quae quidem agebat et per virtutem propriae divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judaei autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini, et publicanorum amatorem,* ut habetur Matt. 11.: postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera, quae ipse operabatur virtute propriae divinitatis, et per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi daemoniorum; et propter hoc dicuntur in Spiritum Sanctum blasphemasse. August. autem in lib. de Verb. Dom. *(serm. 11. cap. 14. 15. et 21.)* blasphemiam, vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impoenitentiam; quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem, quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis, et operis, non uno, sed multis: hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum Sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quae fit per Spiritum Sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii: nec hoc Dominus dicit Judaeis, quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum: nondum enim erant finaliter impoenitentes: sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent, quod in Spiritum Sanctum peccarent: et sic intelligendum est, quod dicitur Marc. 3., ubi postquam dixerat: *Qui autem blasphemarit in Spiritum Sanctum* etc. subjungit Evangelista: *Quoniam dicebant: Spiritum immundum habet.* Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum, vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus Sancti: sic enim Spiritui Sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia; unde peccatum in Patrem dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate: peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia: peccatum autem in Spiritum Sanctum, quando peccatur ex certa malitia, idest ex ipsa electione mali, ut supra expositum est *(1-2. q. 78. art. 1. et 3.).* Quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur: et sic non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum Sanctum: *alio modo* contingit ex eo, quod per contemptum abjicitur, et removetur id, quod electionem peccati poterat impedire; sicut spes per desperationem, et timor per praesumptionem, et quaedam alia ejusmodi, ut infra dicetur *(art. seq. et q. 20. et 21.):* haec autem omnia, quae peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis; et ideo sic ex malitia peccare est peccare in Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum Sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis, secundum quod Filius hominis est etiam filius Dei, idest Dei virtus, et Dei sa-

pientia; unde secundum hoc peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio peccati: prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati: et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati: et similiter secundum primam expositionem: secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati: nam finalis impoenitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II. 74

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES PECCATI IN SPIRITUM SANCTUM, SCILICET: DESPERATIO, PRAESUMPTIO, ETC.

(Infr. q. 36. art. 4. ad 2. et 2. Dist. 43. art. 4. et Rom. 2. lect. 1. fin.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur *sex* species peccati in Spiritum Sanctum; scilicet: *desperatio, praesumptio, impoenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitae, et invidentia fraternae gratiae;* quas species ponit Magister 43. dist. 2. lib. Sent.: negare enim divinam justitiam, vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet: sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam; per praesumptionem autem divinam justitiam; ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum Sanctum.

2. Praeterea. Impoenitentia videtur respicere peccatum praeteritum; obstinatio autem peccatum futurum; sed praeteritum, vel futurum non diversificant speciem virtutis, vel vitii: secundum enim eamdem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum; ergo obstinatio, et impoenitentia, non debent poni duae species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Praeterea. *Gratia, et veritas per Jesum Christum facta est,* ut habetur Joann. 1.: ergo videtur, quod impugnatio veritatis agnitae, et invidentia fraternae gratiae magis pertineant ad blasphemiam in Filium, quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Praeterea. Bernardus dicit in lib. de Dispens. et Praecep. *(cap. 11. cir. med.),* quod *nolle obedire est resistere Spiritui Sancto:* Glos. etiam *(ordin. sup. illud: Inter haec hircum)* dicit Lev. 10. quod *simulata poenitentia est blasphemia Spiritus Sancti;* schisma etiam videtur directe opponi Spiritui Sancto, per quem Ecclesia unitur: et ita videtur, quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum Sanctum.

Sed contra est, quod August. (Fulgentius) dicit in lib. de fide ad Petrum, *(cap. 3.),* quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei praesumunt, peccant in Spiritum Sanctum: et in Enchirid. *(cap. 83.)* dicit, quod qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum Sanctum; et in lib. de Verb. Dom. *(serm. 11. cap. 14. et 15. et 21.)* dicit, quod impoenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum. Et in lib. 1. de Sermone Domini in monte *(cap. 22.)* dicit, quod invidiae facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum Sanctum,

et in lib. de Unico Bapt. *(lib. 6. de Baptis. cont. Donatist. cap. 35.)* dicit, quod qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur; et sic videtur, quod peccet in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum, quod secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum tertio modo accipitur, convenienter praedictae species ei assignantur. Quae distinguuntur secundum remotionem, vel contemptum eorum, per quae potest homo ab electione peccati impediri: quae quidem sunt *vel* ex parte divini judicii, *vel* ex parte donorum ipsius, *vel* etiam ex parte ipsius peccati: avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia), et per spem, quae consurgit ex consideratione misericordiae remittentis peccata, et praemiantis bona: et haec tollitur per *desperationem:* et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinae justitiae punientis peccata: et hic tollitur per *praesumptionem;* dum scilicet aliquis praesumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine poenitentia: dona autem Dei, quibus retrahitur a peccato, sunt *duo:* quorum *unum* est agnitio veritatis, contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitae;* dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet: *aliud* est auxilium interioris gratiae, contra quod ponitur *invidentia fraternae gratiae;* dum scilicet aliquis non solum invidet personae fratris, sed etiam invidet gratiae Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati *duo* sunt, quae hominem a peccato retrahere possunt: quorum *unum* est inordinatio, et turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine poenitentiam de peccato commisso: et contra hoc ponitur *impoenitentia,* non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impoenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia): sed accipitur hic impoenitentia, secundum quod importat propositum non poenitendi. *Aliud* autem est parvitas, et brevitas boni, quod quis in peccato quaerit secundum illud Rom. 6: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc, quod ejus voluntas in peccato non firmetur: et hoc tollitur per *obstinationem,* quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc, quod peccato inhaereat: et de his duobus dicitur Hierem. 8.: *Nullus est, qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* quantum ad primum: *Omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad praelium,* quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperationis, vel praesumptionis non consistit in hoc, quod Dei justitia, vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio, et impoenitentia non solum differunt secundum praeteritum, et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum, quae in peccato considerari possunt, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod gratiam, et veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quae hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio poenitentiae ad impoenitentiam; schisma ad invidentiam gratiae fraternae, per quam membra Ecclesiae uniuntur.

ARTICULUS III. 75

UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE.

(Part. 3. q. 86. art. 3. ad 2. et 2. Dist. 43. art. 4. et Mal. q. 3. art. 14. et 15. et Quodl. 2. q. 8. art. 1. et Rom. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile: dicit enim Aug. in lib. de Verb. Dom. *(serm. 11. cap. 13.)*: *De nullo desperandum est, quandiu patientia Domini ad poenitentiam eum adducit:* sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum; ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

2. Praeterea. Nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quod anima sanatur a Deo: sed *omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurit,* sicut dicit Glos. *(Aug.)* super illud Psal. 102.: *Qui sanat omnes infirmitates tuas;* ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. Praeterea. Liberum arbitrium se habet ad bonum, et ad malum: sed quamdiu durat status viae, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de coelo ceciderit; unde dicitur Job 4.: *In Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum justitiae redire; ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 12.: *Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro:* et August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 22.),* quod tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest.

Respondeo dicendum, quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum, diversimode irremissibile dicitur: si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impoenitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur: peccatum enim mortale, in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per poenitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc *dupliciter. Uno modo* quantum ad poenam: qui enim ex ignorantia, vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus poena minuatur: similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat: et sic minorem poenam merebatur: sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus poena diminueretur; et ideo dicitur secundum expositionem Chrys. *(homil. 42. in Matth.),* hoc peccatum Judaeis non remitti, neque in hoc saeculo, neque in futuro; quia pro eo passi sunt poenam et in praesenti vita per Romanos, et in futura vita in poena inferni: sicut etiam Athan. *(in tract. super illud Matth. 12.: Quicumque dixerit verb. etc.)* inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysem contenderunt propter defectum aquae, et panis; et hoc Dominus sustinuit patienter: habebant enim excusationem ex infirmitate carnis: sed posmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum

Sanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt: *Hi sunt Dii tui, Israël, qui te eduxerunt de terra Aegypti:* et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum *(vide Exod. 32.);* et in futuro eis poenam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum. Alio modo* potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis, secundum naturam morbi, per quem tollitur id, per quod morbus potest curari; puta cum morbis tollit virtutem naturae, vel inducit fastidium cibi, et medicinae, licet talem morbum Deus possit curare: ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum: per hoc tamen non praecluditur via remittendi, et sanandi omnipotentiae, et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia, et misericordia Dei: sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiae,* ut habetur ad Eph. 2.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiae Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit a se id, per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est; unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV. 76

UTRUM HOMO POSSIT PRIMO PECCARE IN SPIRITUM SANCTUM.

(2. Dist. 43. art. 3. et Veri. q. 2. art. 13. ad 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non praesuppositis aliis peccatis: naturalis enim ordo est, ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prov. 4.: *Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem:* sed perfectum dicitur in malis, quod est maximum malum, ut patet per Philos. in 5. Metaph. *(tex. 21.);* cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videtur, quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Praeterea. Peccare in Spiritum Sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione: sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit: dicit enim Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 6. et 8.),* quod etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione; ergo videtur, quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Praeterea. Poenitentia, et impoenitentia sunt circa idem: sed poenitentia non est nisi de peccatis praeteritis; ergo etiam neque impoenitentia, quae est species peccati in Spiritum Sanctum; peccatum ergo in Spiritum Sanctum praesupponit alia peccata.

Sed contra est, quod *facile est in conspectu Dei subito honestare pauperem,* ut dicitur Eccli. 11.; ergo e contrario possibile est secundum malitiam dae-

monis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia: ex certa autem malitia *dupliciter* peccare contingit, sicut dictum est *(ibid.)*: *uno modo* ex inclinatione habitus; quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum: et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio: oportet enim actus peccatorum praecedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans: *alio modo* potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea, per quae homo retrahitur a peccato; quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*; et hoc etiam plerumque praesupponit alia peccata: quia, sicut dicitur Proverb. 18.: *Impius, cum in profundum venerit, contemnit.* Potest tamen contingere, quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum; tum propter libertatem arbitrii; tum etiam propter multas dispositiones praecedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum: et ideo in viris perfectis hoc vix, aut numquam accidere potest, quod statim a principio peccent in Spiritum Sanctum; unde dicit Orig. in 1. Periarch. *(cap. 3. in fin.)*: *Non arbitror, quod aliquis ex his, qui in summo perfectionis gradus constiterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac per partes eum decidere necesse est.* Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum Sanctum accipiatur ad literam pro blasphemia Spiritus Sancti: talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiae contemptu procedit: *Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impoenitentia*, secundum intellectum Augustini *(ser. 11. de Verb. Dom. cap. 14. 15. et 21.)*, *quaestionem non habet:* quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in bono, quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono, vel in malo: et tamen in utroque unus potest incipere a majori, quam alius: et ita illud, a quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum: licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius, vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur impoenitentia, secundum intentionem August. *(loc. sup. citat.)*, secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est, quod impoenitentia praesupponit peccata, sicut et poenitentia: sed si loquamur de impoenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est, quod impoenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille, qui numquam peccavit, habere propositum vel poenitendi, vel non poenitendi, si contingeret eum peccare.

QUAESTIO XV.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIAE, ET INTELLECTUI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae, et intellectui: et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra *(1-2. q. 76.)*, cum de causis peccatorum ageretur, quaerendum est nunc de caecitate mentis, et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum caecitas mentis sit peccatum.
Secundo. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis.
Tertio. Utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I. 77

UTRUM CAECITAS MENTIS SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod caecitas mentis non sit peccatum: illud enim, quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum: sed caecitas mentis excusat a peccato: dicitur enim Joan. 9.: *Si caeci essetis, non haberetis peccatum;* ergo caecitas mentis non est peccatum.

2. Praeterea. Poena differt a culpa: sed caecitas mentis est quaedam poena, ut patet per illud quod habetur Isa. 6.: *Excaeca cor populi hujus:* non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi poena esset; ergo caecitas mentis non est peccatum.

3. Praeterea. Omne peccatum est voluntarium, ut August. dicit *(in lib. de Vera Relig. cap. 14.)*; sed caecitas mentis non est voluntaria: quia, ut Augustinus dicit, 10. Conf. *(cap. 23.)*: *Cognoscere veritatem lucentem omnes amant,* et Eccle. 11. dicitur: *Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem;* ergo caecitas mentis non est peccatum.

Sed contra est, quod Gregor. 31. Moral. *(cap. 17. a med.)* caecitatem mentis ponit inter vitia, quae causantur ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod sicut caecitas corporalis est privatio ejus, quod est principium corporalis visionis: ita etiam caecitas mentis est privatio ejus, quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est *triplex: unum* quidem est lumen naturalis rationis: et *hoc lumen,* cum pertineat ad speciem animae rationalis, *numquam privatur ab anima:* impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum; sicut patet in amentibus, et furiosis, ut in primo dictum est *(q. 84. art. 7. et 8.)*; *aliud* autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum: et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima: et talis privatio est caecitas, quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur; unde dicitur de quibusdam Sap. 2.: *Excae-*

cavit illos malitia eorum: tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere: et quod ei non intendat, contingit *dupliciter: quandoque* quidem ex hoc, quod habet voluntatem spontanee se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud Psal. 35.: *Noluit intelligere, ut bene ageret: alio modo* per occupationem mentis circa alia, quae magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud Psal. 57.: *Supercecidit ignis,* scilicet concupiscentiae, *et non viderunt solem:* et utroque modo caecitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod caecitas, quae excusat a peccato, est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda caecitate, quae est poena.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile, potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quae magis amat.

ARTICULUS II. 78

UTRUM HEBETUDO SENSUS SIT ALIUD PECCATUM A CAECITATE MENTIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod hebetudo sensus non sit aliud a caecitate mentis: unum enim uni est contrarium: sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregor. in 2. Moral. *(cap. 26.),* cui etiam opponitur caecitas mentis; eo quod intellectus principium quoddam visivum designat; ergo hebetudo sensus est idem, quod caecitas mentis.

2. Praeterea. Gregorius in 31. Moral. *(cap. 17.)* de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam:* sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur, quam intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis caecitatem; ergo hebetudo sensus idem est, quod caecitas mentis.

3. Praeterea. Si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre, quod caecitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est *(art. praec.);* hebetudo autem sensus est naturalis defectus: sed defectus naturalis non est peccatum; ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum, quod est contra Gregor. *(loc. cit.),* qui connumerat eam inter vitia, quae ex gula oriuntur.

Sed contra est, quod diversarum causarum sunt diversi effectus: sed Gregor. 31. Moral. *(ibid.)* dicit, quod hebetudo sensus oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria: haec autem sunt diversa vitia; ergo et ipsa sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum, quod hebes acuto opponitur: acutum autem dicitur aliquid ex hoc, quod est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc, quod est obtusum, penetrare non valens: sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, inquantum ex aliqua distantia suum objectum percipit; vel inquantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere; unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo, vel

audiendo, vel olfaciendo: et e contrario dicitur sensu hebetari, qui non percipit, nisi ex propinquo, et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum, et extremorum, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 8.)*: sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium, quasi quorumdam principiorum cognitionis: hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam; ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et qui usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit: ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita; et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia, quae pertinent ad rei rationem; sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum: caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum: et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat: habet autem hebetudo rationem peccati, sicut et caecitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo, qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS III. 79

UTRUM CAECITAS MENTIS, ET HEBETUDO SENSUS ORIANTUR EX PECCATIS CARNALIBUS.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod caecitas mentis, et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus: August. enim in lib. 1. Retract. *(cap. 4.)* retractans illud, quod dixerat in Solil. *(lib. 1. cap. 1.)*: *Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti,* dicit, quod *responderi potest, multos etiam immundos multa vera scire:* sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia; ergo caecitas mentis, et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. PRAETEREA. Caecitas mentis, et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animae intellectivam: vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis: sed caro non agit in animam, sed potius e contrario; ergo vitia carnalia non causant caecitatem mentis, et hebetudinem sensus.

3. PRAETEREA. Unumquodque magis patitur a propinquori, quam a remotiori: sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia, quam carnalia; ergo caecitas mentis, et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est, quod Gregorius 31. Moral. *(cap. 17.)* dicit, quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria.

RESPONDEO dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tanto

potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia: sicut Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet; et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philos. 8. Physic. *(tex. 37.)*: manifestum est autem, quod delectatio applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur, unde Philos. dicit 10. Ethic. *(cap. 4. et 6.)*, quod unusquisque ea, in quibus delectatur, optime operatur; contraria vero nequaquam, vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet: gula, et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet, et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes; et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia; et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam, quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores, quam ciborum; et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit: ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia: et e converso oppositae virtutes, scilicet: abstinentia, et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis; unde dicitur Dan. 1. quod *pueris his*, scilicet: abstinentibus, et continentibus, *dedit Deus scientiam, et disciplinam in omni libro, et sapientia.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est, ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales: et ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum praedictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUAESTIO XVI.

DE PRAECEPTIS FIDEI, SCIENTIAE, ET INTELLECTUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De praeceptis pertinentibus ad fidem.
Secundo. De praeceptis pertinentibus ad dona scientiae, et intellectus.

ARTICULUS I. 80

UTRUM IN VETERI LEGE DEBUERINT DARI PRAECEPTA CREDENDI.

(Infr. q. 22. art. 1. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 118.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in veteri lege dari debuerint praecepta credendi: praeceptum enim est de eo, quod est debitum, et necessarium: sed maxime necessarium est homini, quod credat, secundum illud Hebr. 11.: *Sine fide impossibile est placere Deo;* ergo maxime oportuit praecepta dari de fide.

2. Praeterea. Novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est *(1-2. q. 107. art. 1. et 3.)*: sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide; ut patet Joan. 14.: *Creditis in Deum, et in me credite;* ergo videtur, quod in veteri lege etiam debuerint aliqua praecepta dari de fide.

3. Praeterea. Ejusdem rationis est praecipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita: sed in veteri lege ponuntur multa praecepta prohibentia infidelitatem: sicut Exod. 20.: *Non habebis Deos alienos coram me:* Et iterum Deuter. 13. mandatur, quod non audiant verba prophetae, aut somniatoris; qui eos a fide Dei vellet avertere; ergo in veteri lege etiam debuerunt praecepta dari de fide.

4. Praeterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est *(q. 3. art. 1.)*: sed de confessione, et promulgatione fidei dantur praecepta in veteri lege: mandatur enim Exod. 12., quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae; et Deuter. 13. mandatur, quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur; ergo lex vetus praecepta fidei debuit habere.

5. Praeterea. Omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur, unde Dominus Joan. 15. dicit, in lege esse scriptum: *Odio habuerunt me gratis,* quod tamen scribitur in Psal. *(34. et 68.)*: sed Eccli. 2. dicitur: *Qui timetis Dominum, credite illi;* ergo in veteri lege fuerunt praecepta danda de fide.

Sed contra est, quod Apostolus ad Rom. 3. legem veterem nominat *legem factorum,* et dividit eam contra *legem fidei;* ergo in lege veteri non fuerunt praecepta danda de fide.

Respondeo dicendum, quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo praecepta legis praesupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum, qui dat legem: prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est;* et ideo *fides praesupponitur ad legis praecepta;* et propter hoc Exod. 20. id quod est fidei, praemittitur ante legis praecepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti;* et similiter Deuter. 6. praemittitur: *Audi Israël: Dominus Deus tuus unus est,* et postea statim incipit agere de praeceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem, qua credimus Deum esse, quod est primum, et principale inter omnia credibilia, ut dictum est *(q. 1. art. 1. et 7.)*, ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis; sicut August. dicit super Johan. *(tract. 83.)*, quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud: *Hoc est praeceptum meum:* sed in veteri lege

non erant secreta fidei populo exponenda; et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia praecepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria, tamquam principium spiritualis vitae, et ideo praesupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam Dominus praesupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit: *Creditis in Deum:* et aliquid praecipit, scilicet fidem Incarnationis, per quam unus est Deus, et homo; quae quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti; et ideo subdit: *Et in me credite.*

Ad tertium dicendum, quod praecepta prohibitiva respiciunt peccata, quae corrumpunt virtutem: virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 4. ad 3. et q. 19. art. 6. ad 1. et art. 7. ad 3.)*; et ideo praesupposita fide unius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibitiva praecepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio, vel doctrina fidei praesupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideo magis potuerunt dari praecepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate praesupponitur fides, per quam credimus, Deum esse; unde praemittit: *Qui timetis Dominum:* quod non posset esse sine fide, quod autem addit: *Credite illi,* ad quaedam credibilia specialia referendum est, et praecipue ad illa, quae promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit: *Et non evacuabitur merces vestra.*

ARTICULUS II. 81

UTRUM IN VETERI LEGE CONVENIENTER TRADANTUR PRAECEPTA PERTINENTIA AD SCIENTIAM, ET INTELLECTUM.

(Infr. q. 46. art. 2. ad 3. et q. 49. art. 1. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam, et intellectum: scientia enim, et intellectus ad cognitionem pertinent: cognitio autem praecedit, et dirigit actionem; ergo praecepta ad scientiam, et intellectum pertinentia debent praecedere praecepta pertinentia ad actionem; cum ergo prima praecepta legis sint praecepta Decalogi, videtur quod inter praecepta Decalogi debuerunt tradi aliqua praecepta pertinentia ad scientiam, et intellectum.

2. Praeterea. Disciplina praecedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit, quam alium doceat: sed dantur in veteri lege aliqua praecepta de doctrina: et affirmativa, ut praecipitur Deuter. 4.: *Docebis ea filios, ac nepotes tuos:* et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deuter. 4.: *Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, neque auferetis ab eo;* ergo videtur, quod etiam aliqua praecepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Praeterea. Scientia, et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quam regi; unde dicitur Malach. 2.: *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus:* et Oseae 4. dicitur: *Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi:* sed regi mandatur, quod addiscat

scientiam legis, ut patet Deuter. 17.; ergo multo magis debuit praecipi in lege, quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Praeterea. Meditatio eorum, quae ad scientiam, et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo: impeditur etiam per occupationes extraneas; ergo inconvenienter praecipitur Deuter. 6.: *Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens, atque consurgens;* inconvenienter ergo traduntur in veteri lege praecepta ad scientiam, et intellectum pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur Deuter 4.: *Audientes universi praecepta haec, dicant: En populus sapiens, et intelligens.*

Respondeo dicendum, quod circa scientiam, et intellectum *tria* possunt considerari: *primo* quidem acceptio ipsius: *secundo* usus ejus: *tertio* vero conservatio ipsius: acceptio quidem scientiae, vel intellectus fit per doctrinam, et disciplinam: et *utrumque in lege praecipitur:* dicitur enim Deuter. 6.: *Erunt verba haec, quae ego praecipio tibi, in corde tuo:* quod pertinet ad disciplinam, pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his, quae dicuntur: quod vero subditur: *Et narrabis ea filiis tuis,* pertinet ad doctrinam. Usus vero scientiae, vel intellectus est meditatio eorum, quae quis scit, vel intelligit; et quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua,* etc.: conservatio autem fit per memoriam: et quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos: scribesque ea in limine, et ostiis domus tuae:* per quae omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat, ea enim, quae continue sensibus nostris occurrunt, *vel* tactu, sicut ea, quae in manu habemus, *vel* visu, sicut ea, quae ante oculos sunt continue, *vel* ad quae oportet nos saepe recurrere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt; et Deut. 4. manifestius dicitur: *Ne obliviscaris verborum, quae viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitae tuae;* et haec etiam abundantius in novo testamento tam in doctrina Evangelica, quam Apostolica mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur Deuter. 4.: *Haec est vestra sapientia, et intellectus coram populis;* ex quo datur intelligi, quod scientia, et intellectus fidelium Dei consistit in praeceptis legis; et ideo primo sunt proponenda legis praecepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideo praemissa praecepta non debuerunt poni inter praecepta decalogi, quae sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur praecepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est *(in corp.)*: expressius tamen praecipitur doctrina, quam disciplina: quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis praecepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos praecepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis injunctio; et ideo non oportuit specialia praecepta dari de instructione sacerdotum: sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio: quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideo specialiter praecipitur, ut rex instruatur de his, quae pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt

motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. ult.)*: similiter etiam mandatur, ut in actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia, quae facit, secundum legem moderetur.

QUAESTIO XVII.

DE SPE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post Fidem considerandum est de Spe: et *primo* de ipsa spe: *secundo* de dono timoris: *tertio* de vitiis oppositis: *quarto* de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa *primum* occurrit *primo* consideratio de ipsa spe: *secundo* de subjecto ejus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum spes sit virtus.

Secundo. Utrum objectum ejus sit beatitudo aeterna.

Tertio. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.

Quarto. Utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto. Utrum spes sit virtus theologica.

Sexto. De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis.

Septimo De ordine ejus ad fidem.

Octavo. De ejus ordine ad charitatem.

ARTICULUS I. 82

UTRUM SPES SIT VIRTUS.

(3. Dist. 17. q. 2. art. 1. et Virt. q. 4. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod spes non sit virtus: virtute enim nullus male utitur, ut dicit August. in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 18. 19.)*: sed spe aliquis male utitur; quia circa passionem spei contingit esse medium, et extrema, sicut et circa alias passiones; ergo spes non est virtus.

2. Praeterea. Nulla virtus procedit ex meritis; quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur,* ut August. dicit *(conc. 26. sup. illud Psal. 118.: Feci judicium, et lib. de Grat. et Lib. Arb. cap. 17.)*: sed spes est ex gratia, et meritis proveniens, ut Magister dicit 26. dist. 3. lib. Sent.; ergo spes non est virtus.

3. Praeterea. *Virtus est dispositio perfecti,* ut dicitur in 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*: spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus, qui non habet id, quod sperat; ergo spes non est virtus.

Sed contra est, quod Gregorius in primo Moral. *(cap. 28.)* dicit, quod per tres filias Job significantur hae tres virtutes: fides, spes, charitas; ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 2. Ethic. *(cap. 6.)*, virtus uniuscujusque rei est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae: in omnibus autem regulatis, et mensuratis bonum consideratur per hoc, quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus, vestem esse bonam, quae nec excedit, nec deficit a debita mensura; humanorum autem actuum, sicut supra dictum est *(q. 8. art. 3. ad 3.)*, *duplex* est mensura; *una* quidem proxima, et homogenea, scilicet ratio: *alia* autem suprema, et excedens, scilicet Deus, et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus: actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum, ut enim supra dictum est *(1-2. q. 40. art. 1.)*, cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi: possibile autem est aliquid nobis *dupliciter: uno modo* per nosmetipsos: *alio modo* per alios, ut patet in 3. Ethic. *(cap. 3.)*; inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur: et ideo patet, quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc, quod attingitur ratio recta: et in hoc etiam consistit ratio virtutis; unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum; et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis: quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit *(art. 5. huj. q. et q. 18. art. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire, quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia, et meritis; vel quantum ad actum spei formatae: ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum comparationem ad id, quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc, quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II. 83

UTRUM BEATITUDO AETERNA SIT OBJECTUM PROPRIUM SPEI.

(3. Dist. 26. q. 2. art. 3. et Virt. q. 4. art. 1. et 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo aeterna non sit objectum proprium spei: illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit: cum spei actus sit quidam animi motus: sed beatitudo aeterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 2. quod: *In cor hominis non ascendit*; ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Praeterea. Petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Psal. 36.: *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet:* sed homo petit licite

a Deo non solum beatitudinem aeternam, sed etiam bona praesentis vitae, tam spiritualia, quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quae in beatitudine aeterna non erunt; ut patet in Oratione Dominica Matth. 8.; ergo beatitudo aeterna non est proprium objectum spei.

3. Praeterea. Spei objectum est arduum: sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quam beatitudo aeterna; ergo beatitudo aeterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est, quod Apost. ad Hebr. 6. dicit: *Habemus spem incedentem,* idest *incedere facientem ad interiora velaminis,* idest *ad beatitudinem coelestem;* ut Glos. *(interl.)* ibidem exponit; ergo objectum spei est beatitudo aeterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum: oportet autem, effectum esse causae proportionatum; et ideo bonum, quod proprie, et principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere: hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quam sit ipse; cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam ejus essentia; et ideo proprium, et principale objectum spei est beatitudo aeterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aeterna peifecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quae, et qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensionem hominis, et hoc modo motus spei in ipsam consurgit; unde et signanter Apostolus dicit *(Hebr. 6.),* quod: *Spes incedit usque ad interiora velaminis;* quia id, quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere, nisi in ordine ad beatitudinem aeternam; unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam: alia vero, quae petuntur a Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem aeternam: sicut et fides principaliter quidem respicit Deum; et secundario respicit ea, quae ad Deum ordinantur, ut supra dictum est *(q. 1. art. 1.).*

Ad tertium dicendum, quod homini, qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud, quod est eo minus; et ideo homini speranti beatitudinem aeternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum: sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quaedam alia esse ardua; et secundum hoc eorum potest esse ei spes in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III. 84

UTRUM ALIQUIS POSSIT SPERARE ALTERI BEATITUDINEM AETERNAM.

(Part. 3. q. 7. art. 4. et 3. Dist. 26. et Virt. q. 4. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam: dicit enim Apostolus Philip. 1.: *Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu:* perfectio autem illius diei erit beatitudo aeterna; ergo aliquis potest alteri sperare beatudinem aeternam.

2. Praeterea. Ea quae a Deo petimus, speramus obtinere ab eo: sed a Deo petimus, quod alios ad beatitudinem aeternam perducat, secundum illud Jacobi ult.: *Orate pro invicem, ut salvemini;* ergo possumus aliis sperare beatitudinem aeternam.

3. Praeterea. Spes, et desperatio sunt de eodem: sed aliquis potest desperare de beatitudine aeterna alicujus; alioquin frustra diceret August. in lib. de Verb. Dom. *(ser. 11. cap. 13.)* de nemine esse desperandum, dum vivit; ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam aeternam.

Sed contra est, quod August. dicit in Enchir. *(cap. 8.)*, quod spes non est nisi rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.

Respondeo dicendum, quod spes potest esse alicujus *dupliciter: uno modo* absolute: et sic est solius boni ardui ad se pertinentis: *alio modo* ex praesuppositione alterius: et sic potest esse etiam eorum, quae ad alium pertinent; ad cujus evidentiam sciendum est, quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum, sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum: unio autem est aliquorum distinctorum: et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum: motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili; et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare, et desiderare aliquid alteri, sicut sibi: et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam inquantum est ei unitus per amorem: et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum, et proximum: ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi, et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 85

UTRUM ALIQUIS POSSIT LICITE SPERARE IN HOMINE.

(Infr. q. 25. art. 1. ad 3. et lib. 4. Contr. g. cap. 7.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit licite sperare in homine: spei enim objectum est beatitudo aeterna: sed ad beatitudinem aeternam consequendam adjuvamur patrocinii Sanctorum: dicit enim Gregorius in primo Dialog. *(cap. 8. a med.)* quod praedestinatio juvatur precibus Sanctorum; ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Praeterea. Si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium, quod in eo aliquis sperare non possit: sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Jerem. 9.: *Unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam;* ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Praeterea. Petitio est interpretativa spei, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. arg. 2.)*: sed licite potest homo aliquid petere ab homine; ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. 17.: *Maledictus homo, qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum, quod spes, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. et 1-2. q. 40. art. 7.)*, *duo* respicit; scilicet *bonum,* quod obtinere intendit, et *auxi-*

lium, per quod illud bonum obtinetur: bonum autem, quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causae finalis: auxilium autem, per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causae efficientis.

In genere autem utriusque causae invenitur principale, et secundarium: principalis enim finis est finis ultimus: secundarius autem finis est bonum, quod est ad finem: similiter principalis causa agens est primum agens: secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale: spes autem respicit beatitudinem aeternam, sicut finem ultimum; divinum autem auxilium, sicut primam causam inducentem ad beatitudinem: sicut ergo non licet sperare aliquid bonum praeter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id, quod est ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem: licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura sicut agente secundario, et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata: et hoc modo ad Sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi, de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS V. 86

UTRUM SPES SIT VIRTUS THEOLOGICA.

(3. Dist. 26. q. 2. art. 2 et Virt. q. 4. art. 1. ad 6.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod spes non sit virtus theologica: virtus enim theologica est, quae habet Deum pro objecto: sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona, quae a Deo obtinere speramus; ergo spes non est virtus theologica.

2. PRAETEREA. Virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est *(1-2. q. 64. art. 4.)*: sed spes consistit in medio praesumptionis, et desperationis; ergo spes non est virtus theologica.

3. PRAETEREA. Expectatio pertinet ad longanimitatem, quae est species fortitudinis; cum ergo spes sit quaedam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. PRAETEREA. Objectum spei est arduum: sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quae est virtus moralis; ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

SED CONTRA est, quod 1. ad Cor. 13. connumeratur spes fidei, et charitati, quae sunt virtutes theologicae.

RESPONDEO dicendum, quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, opertet attendere, unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra *(art. 1. huj. q.)*, quod spes habet rationem virtutis ex hoc, quod attingit supremam regulam humanorum actuum: quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in ejus fruitione beatitudinem expectat; et sic patet, quod spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus; cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicae, quod Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est *(1-2. q. 62. art. 1.)*, manifestum est, quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque alia spes adipisci expectat sperat in ordine ad Deum, sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est *(art. praec.)*.

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis, et mensuratis, secundum quod regula, vel mensura attingitur: secundum autem quod exceditur regula est superfluum: secundum autem defectum a regula, est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium, et extrema: virtus autem moralis est circa ea, quae regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti: sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; et ideo per se, et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicae esse in medio: sed potest sibi competere per accidens ratione ejus, quod ordinatur ad principale objectum: sicut fides non potest habere medium, et extrema in hoc, quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti: sed ex parte eorum, quae credit, potest habere medium, et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa; et similiter spes non habet medium, et extrema ex parte principalis objecti; quia divino auxilio nullus potest nimis inniti: sed quantum ad ea, quae confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium, et extrema; inquantum vel praesumit ea, quae sunt supra suam proportionem; vel desperat de his, quae sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio, quae ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio, quae pertinet ad longanimitatem: sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, sperans aliquid, quod est suae potestatis; unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum: sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*.

ARTICULUS VI. 87

UTRUM SPES SIT VIRTUS DISTINCTA AB ALIIS VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

(3. Dist. 26. q. 2. art. 3. et Virt. q. 2. art. 3. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis: habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut supra dictum est *(1-2. q. 54. art. 2.)*; sed idem est objectum spei, et aliarum virtutum theologicarum; ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Praeterea. In Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi:* sed expectatio futurae beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est *(art. praec. et 2. huj. q.)*; ergo spes a fide non distinguitur.

3. Praeterea. Per spem homo tendit in Deum: sed hoc proprie pertinet ad charitatem; ergo spes a charitate non distinguitur.

Sed contra. Ubi non est distinctio, ibi non est numerus: sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis: dicit enim Gregor. in 1. Moral. *(cap. 16.)*,

esse tres virtutes: spem, fidem, et charitatem; ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quod habet Deum pro objecto, cui inhaeret: potest autem aliquis alicui inhaerere *dupliciter: uno modo* propter seipsum: *alio modo,* inquantum ex eo in aliud devenitur; charitas ergo facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem, et fides faciunt hominem inhaerere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt: de Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectae bonitatis; fides ergo facit hominem Deo inhaerere, inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim, ea vera esse, quae nobis a Deo dicuntur: spes autem facit Deo inhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis; inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est *(in corp.)*: ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est *(1-2. q. 54. art. 2.)*.

Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei praesupponit fidem, ut infra dicetur *(art. seq.)*; et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum: sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ARTICULUS VII. 88

UTRUM SPES PRAECEDAT FIDEM.

(1-2. q. 61. art. 4. et 3. Dist. 23. q. 2. art. 5. et Virt. q. 2. art. 3. ad 15.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod spes praecedat fidem: quia super illud Psalm. 36.: *Spera in Domino, et fac bonitatem,* dicit Glos. *(interl. Cassiod.)*: *Spes est introitus fidei, initium salutis:* sed salus est per fidem, per quam justificamur; ergo spes praecedit fidem.

2. Praeterea. Illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius, et magis notum: sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. 11.: *Fides est substantia sperandarum rerum;* ergo spes est prior fide.

3. Praeterea. Spes praecedit actum meritorium: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 9. quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi:* sed actus fidei est meritorius; ergo spes praecedit fidem.

Sed contra est, quod Matth. 1. dicitur: *Abraham genuit Isaac*, idest *fides spem,* sicut dicit Glos. *(interlin.)*.

Respondeo dicendum, quod fides absolute praecedit spem; objectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi; ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile: objectum autem spei est *uno modo* beatitudo aeterna, et *alio modo* divinum auxilium, ut ex dictis patet *(art. praec. ad 3. et art. 2. huj. q.)*: et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium,

secundum illud Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quia inquirentibus se remunerator est;* unde manifestum est, quod fides praecedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glos. ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei,* idest rei creditae; quia per spem intratur ad videndum id, quod creditur: vel potest dici, quod est *introitus fidei,* quia per eam homo intrat ad hoc, quod stabiliatur, et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum; unde fuit necessarium, ut quadam circumlocutione designaretur per id, quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem praecedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII. 89

UTRUM CHARITAS SIT PRIOR SPE.

(1-2. q. 62. art. 4. et 3. Dist. 26. q. 2. art. 3. et Virt. q. 4. art. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod charitas sit prior spe: dicit enim Ambros. super illud Luc. 17.: *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis,* etc.: *Ex fide est charitas, ex charitate spes:* sed fides est prior charitate; ergo charitas est prior spe.

2. Praeterea. August. dicit 14. de Civit. Dei *(cap. 9.),* quod boni motus, atque affectus ex amore, et sancta charitate veniunt: sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus; ergo derivatur a charitate.

3. Praeterea. Magister dicit 26. dist. 3. lib. Sent., quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura praeit charitas; ergo charitas est prior spe.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timot. 1.: *Finis praecepti charitas est de corde puro, et conscientia bona,* Glos. *(interl.), idest spe;* ergo spes est prior charitate.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est ordo: *unus* quidem secundum viam generationis, et naturae, secundum quem imperfectum prius est perfecto: *alius* autem ordo est perfectionis, et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto: secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate, quod sic patet: quia spes, et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 1. et 2.)* cum de passionibus ageretur. Amor autem *quidam* est perfectus, *quidam* imperfectus: *perfectus* quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur: ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum; sicut homo amat amicum, *imperfectus* amor est, quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat: sicut homo amat rem, quam concupiscit, *primus* autem amor pertinet ad charitatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum: sed spes pertinet ad *secundum* amorem; quia ille, qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit; et ideo in via generationis spes est prior charitate: sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc, quod timens ab ipso puniri cessat a peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam Joan. *(tract. 9.),* ita etiam

spes introducit ad charitatem, inquantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum praecepta ejus: sed secundum ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter; et ideo, adveniente charitate, spes perfectior redditur; quia de amicis maxime speramus; et hoc modo dicit Ambros. *(loc. cit. in arg. 1.)* quod spes est ex charitate.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod spes, et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum: sed non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatae, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut amico.

AD TERTIUM dicendum, quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit charitas, et merita ex charitate causata.

QUAESTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto spei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto.
Secundo. Utrum sit in beatis.
Tertio. Utrum sit in damnatis.
Quarto. Utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I. 90

UTRUM SPES SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

(1-2. q. 40. art. 2. et 3. Dist. 26. q. 1. art. 5. et Veri. q. 4. art. 2.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod spes non sit in voluntate sicut in subjecto: spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 1-2. q. 40. art. 1.)*: arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis; ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. PRAETEREA. Ei, ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud: sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit charitas, quae est perfectissima virtutum; ergo spes non est in voluntate.

3. PRAETEREA. Una potentia non potest simul esse in duobus actibus; sicut intellectus non potest simul multa intelligere: sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis; ergo cum actus charitatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam; sic ergo spes non est in voluntate.

SED CONTRA. Anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia, et voluntas, ut patet per Augustin. in lib. 14. de Trin. *(cap. 3. et 6.)*: sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto;

cum ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet *(q. 4. art. 1. et part. 1. q. 87. art. 2.),* habitus per actus cognoscuntur: actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit ejus objectum bonum: cum autem sit *duplex* appetitus in homine, scilicet: appetitus *sensitivus,* qui dividitur per *irascibilem, et concupiscibilem,* et appetitus *intellectivus,* qui dicitur voluntas, ut in 1. habitum est *(q. 82. art. 5.)* illi motus, qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet *(part. 1. q. 82. art. 5. ad 1. et 1-2. q. 22. art. 3. ad 3.).* Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum; quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum; et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum est arduum sensibile: objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quod charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere: requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod motus spei, et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet *(q. 17. art. 8.);* unde nihil prohibet, utrumque motum simul esse unius potentiae: sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in 1. habitum est *(q. 85. art. 4.).*

ARTICULUS II. 91

UTRUM SPES SIT IN BEATIS.

(1-2. q. 76. art. 4. et 5. et 3. Dist. 26. q. 2. art. 5. et Veri. q. 7. art. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod spes sit in beatis: Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor: sed ipse habuit spem; cum ex ejus persona dicatur in Psalm. 30.: *In te Domine speravi,* ut Glos. *(interlin.)* exponit; ergo in beatis potest esse spes.

2. Praeterea. Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio: sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione; ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Praeterea. Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est *(q. 17. art. 3);* sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis, alioquin non rogarent pro eis; ergo in beatis potest esse spes.

4. Praeterea. Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis: sed animae Sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. 6. et 12. super Gen. ad lit. *(cap. 35.);* ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 8.: *Quod videt quis, quid sperat?* sed beati fruuntur Dei visione; ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum, quod subtracto eo, quod dat speciem rei, resolvitur species, et res non potest eadem remanere: sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem: spes autem recipit speciem a suo objecto principali, sicut et caeterae virtutes, ut ex supradictis patet *(q. praec. art. 5. et 6. et 1-2. q. 54. art. 2.)*: objectum autem principale ejus est beatitudo aeterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est *(art. 1. et 2. q. praec.)*; quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed praesens non potest ibi esse virtus spei; et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat, et ideo gloriam impassibilitatis, et immortalitatis sperare potuit: non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis, sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo Sanctorum dicitur vita aeterna; quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes aeternitatis divinae, quae excedit omne tempus: et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per praesens, praeteritum, et futurum; et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi, et aliis: sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis: sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum: et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animae, quae in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis: gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui respectu habentis gloriam animae: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animae: tum etiam quia habens gloriam animae habet jam sufficienter causam gloriae corporis.

ARTICULUS III. 92

UTRUM SPES SIT IN DAMNATIS.

(3. Dist. 26. q. 2. art. 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in damnatis sit spes: diabolus enim est damnatus, et princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25.: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus:* sed diabolus habet spem, secundum illud Job 40.: *Ecce spes ejus frustrabitur eum;* ergo videtur, quod damnati habeant spem.

2. Praeterea. Sicut fides est formata, et informis, ita et spes: sed fides informis potest esse in daemonibus, et damnatis, secundum illud Jacobi 2.:

Daemones credunt, et contremiscunt; ergo videtur, quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Praeterea. Nulli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. 11.: *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumqae loco ceciderit, ibi erit:* sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, numquam desperantes; ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est, quod spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12.: *Spe gaudentes:* sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore, et luctu, secundum illud Isa. 65.: *Servi mei laudabunt prae exultatione cordis, et vos clamabitis prae dolore cordis, et prae contritione spiritus ululabitis;* ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione beatitudinis est, ut in ea quietetur voluntas: ita de ratione poenae est, ut id quod pro poena infligitur, voluntati repugnet; non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur: et ideo Aug. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 17. et 19.),* quod angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cum non essent praescii sui eventus: requiritur enim ad perfectam, et veram beatitudinem, ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae, nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset, si perpetuitatem suae damnationis ignorarent; et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet, ut ipsi sciant, quod nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire; unde dicitur Job 15.: *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem;* unde patet, quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum; et ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes: sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes; quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Greg. dicit 33. Moral. *(cap. 19.),* hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur, vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, qua sperat de Sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra praemiserat: *Habet fiduciam, quod Jordanis influat in os ejus:* haec autem non est spes, de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in Enchirid. *(cap. 8.), fides est malarum rerum, et bonarum, et praeteritarum, et praesentium, et futurarum, et suarum, et alienarum: sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium;* et ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quam spes: quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis non variat demeritum; sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utrumque contingit propter mutationem status.

ARTICULUS IV. 93

UTRUM SPES VIATORUM HABEAT CERTITUDINEM.

(Veri. q. 4. art. 2. ad 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod spes viatorum non habeat certitudinem: spes enim est in voluntate sicut in subjecto: sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum; ergo spes non habet certitudinem.

2. Praeterea. Spes ex gratia, et meritis provenit, ut supra dictum est *(q. 17. art. 4. arg. 2.)*: sed in hac vita scire per certitudinem non possumus, quod gratiam habeamus, ut supra dictum est *(1-2. q. 112. art. 5.)*; ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Praeterea. Certitudo esse non potest de eo, quod potest deficere: sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis; ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est, quod *spes est certa expectatio futurae beatitudinis,* sicut Magister dicit 26. dist. 3. Sent., quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Tim. 1.: *Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare.*

Respondeo dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo *dupliciter;* scilicet: *essentialiter,* et *participative: essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva; *participative* autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum: secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur, tamquam mota ab intellecto divino certudinaliter movente unumquodque ad suum finem: et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiae jam habitae, sed divinae omnipotentiae, et misericordiae, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam aeternam perveniat: de omnipotentia autem Dei, et misericordia ejus certus est, quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae potentiae, vel misericordiae, cui spes innititur; unde hoc non praejudicat certitudini spei.

QUAESTIO XIX.

DE DONO TIMORIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono Timoris.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo. Utrum Deus debeat timeri.

Secundo. De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, et mundanum.

Tertio. Utrum timor mundanus semper sit malus.
Quarto. Utrum timor servilis sit bonus.
Quinto. Utrum sit idem in substantia cum filiali.
Sexto. Utrum, adveniente charitate, excludatur timor servilis.
Septimo. Utrum timor sit initium sapientiae.
Octavo. Utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.
Nono. Utrum timor sit donum Spiritus Sancti.
Decimo. Utrum crescat crescente charitate.
Undecimo. Utrum maneat in patria.
Duodecimo. Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I. 94

UTRUM DEUS POSSIT TIMERI.

(Part. 3. q. 42. art. 1. et 3. Dist. 34. q. 2. art. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Deus timeri non possit: objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est *(1-2. q. 41. et q. 42.)*: sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas; ergo Deus timeri non potest.

2. Praeterea. Timor spei opponitur: sed spem habemus de Deo; ergo non possumus simul eum timere.

3. Praeterea. Sicut Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 5.)*, illa timemus, de quibus nobis mala proveniunt: sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Oseae 13.: *Perditio tua ex te, Israël, ex me auxilium tuum;* ergo Deus timeri non debet.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. 10.: *Quis non timebit te, rex gentium?* Et Malach. 1.: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

Respondeo dicendum, quod sicut spes habet *duplex* objectum, quorum *unum* est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat; *aliud* autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam et timor *duplex* objectum habere potest; quorum *unum* est ipsum malum, quod homo refugit; *aliud* autem est illud, a quo malum provenire potest: *primo ergo modo Deus*, qui est ipsa bonitas, *objectum timoris esse non potest:* sed *secundo modo potest esse objectum timoris;* inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum poenae, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter: cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem, illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpae: malum autem poenae est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi: per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpae provenire, si ab eo separemur; et per hunc modum Deus potest, et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum, quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare et justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat:

secundum ergo considerationem ipsius justitiae insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem ipsius misericordiae insurgit in nobis spes: et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei, et timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpae non est a Deo, sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis, inquantum a Deo recedimus: malum autem poenae est quidem a Deo auctore, inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis poena infligitur: licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundum quem modum dicitur Sap. 1. quod *Deus mortem non fecit, sed impii manibus, et verbis accersierunt illam.*

ARTICULUS II. 95

UTRUM TIMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN FILIALEM, INITIALEM, SERVILEM, ET MUNDANUM.

(3. Dist. 34. q. 2. et Veri. q. 2. art. 10. ad 13. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dividatur timor in *filialem, initialem, servilem, et mundanum:* Damascenus enim in 2. libro *(Orth. Fid. cap. 15.)* ponit sex species timoris, scilicet: *segnitiem, erubescentiam,* et *alia,* de quibus supra dictum est *(1-2. q. 41. art. 4.),* quae in hac divisione non tanguntur; ergo videtur, quod haec divisio timoris sit inconveniens.

2. Praeterea. Quilibet horum timorum vel est bonus, vel malus: sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in daemonibus, secundum illud Jacobi 2.: *Daemones credunt, et contremiscunt;* neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc. 14.: *Coepit Jesus pavere, et taedere;* ergo timor insufficienter dividitur secundum praedicta.

3. Praeterea. Alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum: sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum; ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Praeterea. Sicut timor servilis timet poenam, ita timor initialis, et mundanus; non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Praeterea. Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali: sed alia est *concupiscentia oculorum,* qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis,* qua quis concupiscit delectationem propriam; ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriae personae detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri 34. Dist. 3. lib. Sentent.

Respondeo dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur: cum enim objectum timoris sit malum, *quandoque* homo propter mala, quae timet, a Deo recedit; et iste dicitur timor humanus, vel mundamus. *Quandoque* autem homo propter mala, quae timet, ad Deum convertitur, et ei inhaeret: quod quidem malum est *duplex;* scilicet malum *poenae,* et malum *culpae;* si ergo aliquis convertatur ad Deum, et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis: si autem propter timorem culpae, erit timor filialis: nam filiorum est timere offensam patris: si autem propter utrumque, est timor initialis,

qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra dictum est *(1-2. q. 42. art. 3.)*, cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dividit timorem, secundum quod est passio animae: haec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod bonum morale praecipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo; et ideo omnes praedicti timores vel important malum morale, vel bonum: sed timor naturalis praesupponitur bono, et malo morali, et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis: sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris; unde timor filialis, et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. 8.: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater;* et secundum eamdem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud 2. ad Cor. 11.: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo:* timor autem servilis ad aliud pertinet; quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quod praedicti tres timores respiciunt poenam, sed diversimode: nam timor mundanus, sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur: sed timor servilis, et initialis respiciunt poenam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam, vel comminatam: quam quidem poenam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent: et ideo uterque timor hic pro eodem computatur: quamvis mala, quae timentur, sint diversa; sicut et bona, quae concupiscuntur, ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS III. 96

UTRUM TIMOR MUNDANUS SIT SEMPER MALUS.

(3. Dist. 34. q. 2. art. 1. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad tertuim sic proceditur. Videtur, quod timor mundanus non semper sit malus: ad timorem enim humanum pertinere videtur, quod homines reveremur: sed quidam vituperantur de hoc, quod homines non reverentur; ut patet Luc. 18. de illo judice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur; ergo videtur, quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Praeterea. Ad timorem mundanum videntur pertinere poenae, quae per potestates seculares infliguntur: sed per hujusmodi poenas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. 13.: *Vis non timere potestatem? bonum fac, et habebis laudem ex illa;* ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Praeterea. Illud, quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo: sed naturali est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum, et amissionem bonorum temporalium, quibus praesens vita sustentatur; ergo videtur, quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 10.: *Nolite timere eos, qui corpus occidunt:* ubi timor mundanus prohibetur: nihil autem divinitus prohibetur, nisi malum; ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(1-2. q. 1. art. 3. q. 18. art. 1. et q. 54. art. 2.),* actus morales, et habitus ex objectis nomen, et speciem habent: propter autem objectum appetitivi motus est bonum finale; et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur, et nominatur: si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret: non enim cupidi laborem quaerunt, sicut finem, sed sicut id quod est ad finem: sicut finem autem quaerunt divitias: unde cupiditas recte nominatur desiderium, vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur, quo aliquis mundo innititur tamquam fini: et sic amor mundanus semper est malus: timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per August. in lib. 83. QQ. *(q. 33.);* et ideo timor mundanus est, qui procedit ab amore mundano, tamquam a mala radice; et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest revereri homines *dupliciter: uno modo,* inquantum est in eis aliquid divinum: puta bonum gratiae, vel virtutis: vel saltem naturalis Dei imaginis: et hoc modo vituperantur, qui homines non reverentur: *alio modo* potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur: et sic laudantur, qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. 48. de Elia, vel de Elisaeo: *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad secundum dicendum, quod potestates saeculares, quando inferunt poenas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. 13.: *Minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malum agit:* et secundum hoc timere potestatem saecularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, et damna temporalium rerum: sed quod homo propter ista recedat a justitia, est contra rationem naturalem: unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 1.),* quod quaedam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quae nullo timore aliquis debet cogi: quia pejus est hujusmodi peccata committere, quam poenas quascumque pati.

ARTICULUS IV. 97

UTRUM TIMOR SERVILIS SIT BONUS.

(3. Dist. 34. q. 2. art. 2. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod timor servilis non sit bonus: quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est: sed usus timoris ser-

vilis est malus: quia sicut Glos. *(ex lib. Sent. cap. 172. inter ep. Aug.)* dicit Rom. 8.: *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit, quod facit, non tamen bene facit;* ergo timor servilis non est bonus.

2. Praeterea. Illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum: sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Job 3.: *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregor. *(lib. 4. Mor. cap. 25.): Cum ex peccato praesens poena metitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate;* ergo timor servilis est malus.

3. Praeterea. Sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis: sed amor mercenarius semper est malus; ergo et timor servilis.

Sed contra. Nullum malum est a Spiritu Sancto: sed timor servilis est a Spiritu Sancto: quia super illud Rom. 8.: *Non accepistis spiritum servitutis,* etc. dicit Glos. *(ordin. August. tract. 9. in epist. Joan.): Unus spiritus est, qui facit duos timores,* scilicet: servilem, et castum; ergo timor servilis non est malus.

Respondeo dicendum, quod timor servilis ex parte servilitatis habet, quod sit malus: servitus enim libertati opponitur; unde cum liber sit, *qui sui causa est,* ut dicitur in 1. Metaphysic. *(cap. 2.),* servus est, qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus; quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur; quia ex propria inclinatione movetur ad operandum; et ideo contra rationem servilitatis est, quod aliquis ex amore operetur: sic ergo *timor servilis, inquantum servilis est, charitati contrariatur;* si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus: sicut adulterium simpliciter est malum, quia id, ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterii speciem. Sed praedicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis: species enim moralis habitus, vel actus ex objecto accipitur; objectum autem timoris servilis est poena: cui accidit, quod bonum, cui contrariatur poena, ametur tamquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tamquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem: vel quod ordinetur in Deum, sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tamquam principale malum; quod contingit in habente charitatem: non enim tollitur species habitus per hoc, quod ejus objectum, vel finis ordinatur ad ulteriorem finem; et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est; sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo, qui facit aliquid timore servili, inquantum est servilis; ut scilicet non amet justitiam, sed solum poenam timeat.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore: sed ejus servilitas ex tumore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiae per amorem.

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se charitati contrariatur, et ideo amor mercenarius semper est malus: sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem poenae, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut principale malum.

ARTICULUS V. 98

UTRUM TIMOR SERVILIS SIT IDEM IN SUBSTANTIA CUM TIMORE FILIALI.

(3. Dist. 34. q. 2. art. 3. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali: ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem; quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non: sed eadem secundum substantiam est fides formata, et informis; ergo et idem est secundum substantiam timor servilis, et filialis.

2. Praeterea. Habitus diversificantur secundum objecta: sed idem est objectum timoris servilis, et filialis; quia utroque timore timetur Deus; ergo et idem est secundum substantiam timor servilis, et timor filialis.

3. Praeterea. Sicut homo sperat frui Deo, et etiam ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari a Deo, et poenas ab eo pati: sed eadem est spes, qua speramus frui Deo, et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est *(q. 17. art. 2. ad 2.)*; ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est, quod August. super 1. Canon. Joan. *(tract. 9. circa med.)* dicit, *duos* esse timores, *alium* servilem, et *alium* filialem, vel castum.

Respondeo dicendum, quod proprium objectum timoris est malum: et quia actus, et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 54. art. 2.)*, necesse est, quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet *(art. 2. huj. q.)*; unde manifestum est, quod timor servilis, et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod fides formata, et informis non differunt secundum objectum, utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum praesentiam, et absentiam charitatis, et ideo non differunt secundum substantiam: sed timor servilis, et filialis differunt secundum objecta; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum: nam timor servilis respicit Deum, sicut principium inflictivum poenarum: timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpae; sed potius sicut terminum, a quo refugit separari per culpam; et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem [al. *identitas*] speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem [al. *habitudinem diversam*] ad aliquem terminum specie diversificantur: non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinae, quam respectu cujuscumque alterius benefici: non autem est sic de timore; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 99

UTRUM TIMOR SERVILIS REMANEAT CUM CHARITATE.

(3. Dist. 34. q. 2. art. 2. et Veri. q. 14. art. 7. ad 2.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod timor servilis non remaneat cum charitate: dicit enim August. super Canon. 1. Joan. *(tract. 9.)*, quod cum coeperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei praeparavit locum.

2. Praeterea. *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur Rom. 5.: sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur 2. ad Cor. 3.: cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Praeterea. Timor servilis ex amore sui causatur, inquantum poena diminuit proprium bonum: sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem August. 14. de Civ. Dei *(cap. ult. et in Psalm. 64.)* quod amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei; ergo videtur, quod veniente charitate, timor servilis tollatur.

Sed contra est, quod timor servilis est donum Spiritus Sancti, ut supra dictum est *(art. 4. huj. q.)*: sed dona Spiritus Sancti non tolluntur adveniente charitate, per quam Spiritus Santus in nobis habitat; ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum, quod timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor poenae, quae est detrimentum proprii boni: unde hoc modo timor poenae potest stare cum charitate, sicut et amor sui: ejusdem enim rationis est, quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat eo privari. Amor autem sui *tripliciter* se potest habere ad charitatem: *uno* enim *modo* contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit: *alio* vero *modo* in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum, et in Deo diligit: *tertio modo* a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur: puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem charitatis, quae fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad charitatem: sic ergo et timor poenae includitur uno modo in charitate: nam separari a Deo est quaedam poena, quam charitas maxime refugit; unde hoc pertinet ad timorem castum: *alio* autem *modo* contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis: et sic timor poenae non est cum charitate: *alio modo* timor poenae distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto; quia scilicet homo timet malum poenale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis: unde nec illud malum formidatur tamquam principalem malum: et talis timor poenae potest esse cum charitate: sed iste timor poenae non dicitur esse servilis, nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet *(art. 2. et 4. huj. q.)*; et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum charitate: sed substantia ti-

moris servilis cum charitate manere potest; sicut amor sui manere potest cum charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic procedunt aliae duae rationes.

ARTICULUS VII. 100

UTRUM TIMOR SIT INITIUM SAPIENTIAE.

(Infr. q. 45. art. 6. ad 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit initium sapientiae: initium enim est aliquid rei: sed timor non est aliquid sapientiae; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva; ergo videtur, quod timor non sit initium sapientiae.

2. Praeterea. Nihil est principium sui ipsius: sed *timor Dei ipsa est sapientia,* ut dicitur Job 28.; ergo videtur, quod timor Dei non sit initium sapientiae.

3. Praeterea. Principio non est aliquid prius: sed timore est aliquid prius; quia fides praecedit timorem; ergo videtur, quod timor non sit initium sapientiae.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 110.: *Initium sapientiae timor Domini.*

Respondeo dicendum, quod initium sapientiae potest aliquid dici *dupliciter: uno modo,* quia est initium ipsius sapientiae quantum ad ejus essentiam: *alio modo* quantum ad ejus effectum: sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum ejus effectum est, unde incipit ars operari: sicut si dicamus, quod principium artis aedificativae est fundamentum, quia ibi incipit aedificator operari. Cum autem sapientia sit cognito divinorum, ut infra dicetur *(q. 45. art. 1.),* aliter consideratur a nobis, et aliter a philosophis: quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos, sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per August. 12. de Trin. *(cap. 14.)*; sic ergo initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei: et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium: sed quantum ad effectum, initium sapientiae est, unde sapientia incipit operari: et hoc modo timor est initium sapientiae: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis: timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiae effectum, secundum illud Eccli. 1.: *Timor Domini expellit peccatum:* timor autem castus, vel filialis est initium sapientiae, sicut primus sapientiae effectus: cum enim ad sapientiam pertineat, quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et se ei subjiciat: sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit, quod timor non est principium sapientiae quantum ad essentiam sapientiae.

Ad secundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem; unde dicitur Eccli. 1.: *Radix sapientiae est timere Dominum: Rami enim illius longaevi;* et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor; ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*: *alio modo* fides est principium sapientiae, et *alio modo* timor; unde dicitur Eccli. 25.: *Timor Dei initium dilectionis est: initium autem fidei agglutinandum est ei.*

ARTICULUS VIII. 101

UTRUM TIMOR INITIALIS DIFFERAT SECUNDUM SUBSTANTIAM A TIMORE FILIALI.

(2. Dist. 34. q. 2. art. 3. q. 7. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali: timor enim filialis ex dilectione causatur: sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli. 25.: *Timor Domini initium dilectionis est;* ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Praeterea. Timor initialis timet poenam, quae est objectum servilis timoris; et sic videtur, quod timor initialis sit idem cum servili: sed timor servilis est alius a filiali; ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Praeterea. Medium differt eadem ratione ab utroque extremorum: sed timor initialis est medium inter timorem servilem, et timorem filialem; ergo differt et a filiali, et a servili.

Sed contra est, quod perfectum, et imperfectum non diversificant substantiam rei: sed timor initialis, et filialis differunt secundum perfectionem, et imperfectionem charitatis, ut patet per August. super 1. Canon. Joan. *(tract. 9.);* ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

Respondeo dicendum, quod timor initialis dicitur ex eo, quod est initium: sed cum et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici: sed sic non accipitur initialis, secundum quod distinguitur a timore servili, et filiali: sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis: non tamen inest eis timor filialis perfecte; quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis; et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta, et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum; et ideo dicendum est, quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quod timor, qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem; sicut seta introducit linum, ut August. dicit *(tract. 9. in Epist. 1. Joan.)*: vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum charitatis perfectae.

Ad secundum dicendum, quod timor initialis non timet poenam sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate

remota: sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecta in eo, qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiae, sed etiam ex timore poenae: sed iste actus cessat in eo, qui habet charitatem perfectam, quae *foras mittit timorem habentem poenam,* ut dicitur 1. Joan. 4.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis est medium inter timorem servilem, et filialem; non sicut inter ea, quae sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum, et non ens, ut dicitur in 2. Metaph. *(tex. 7.),* quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter a non ente.

ARTICULUS IX. 102

UTRUM TIMOR SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

(3. Dist. 34. q. 2. et Rom. 8. lect. 3.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit donum Spiritus Sancti: nullum enim donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quae etiam est a Spiritu Sancto; alioquin Spiritus Sanctus esset sibi contrarius: sed timor opponitur spei, quae est virtus; ergo timor non est donum Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Virtutis theologicae, proprium est, quod Deum habeat pro objecto, sed timor habet Deum pro objecto, inquantum Deus timetur; ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Praeterea. Timor ex amore consequitur: sed amor ponitur quaedam virtus theologica; ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Praeterea. Gregorius dicit 2. Moral. *(cap. 26.),* quod *timor datur contra superbiam:* sed superbiae opponitur virtus humilitatis; ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Praeterea. Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregor. dicit 2. Mor. *(ibid.):* sed spes est perfectior timore: quia spes respicit bonum, timor malum: cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

Sed contra est, quod Isa. 11. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum, quod multiplex est timor, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.): Timor autem humanus,* ut dicit August. in lib. de Gratia, et Lib. Arbitr. *(cap. 18.) non est donum Dei:* hoc enim timore Petrus negavit Christum: sed ille timor, de quo dictum est *(Matth. 10.): Illum timete, qui potest animam, et corpus mittere in gehennam.* Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto: quia, ut August. dicit in lib. de Nat. et Gr. *(cap. 57.),* potest habere annexam voluntatem peccandi: dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est *(1-2. q. 68. art. 5.);* unde relinquitur, quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti, est timor filialis, sive castus: dictum est enim supra *(1-2. q. 68. art. 1. et 3.);* quod dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto; sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente,

primo requiritur ut sit ei subjectum, non repugnans; quia *ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus.* Hoc autem facit timor filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere: et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo, sicut August. dicit in lib. de Serm. Dom. in monte *(cap. 4.).*

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis non contrariatur virtuti spei: non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat, quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere; et ideo timor filialis, et spes sibi invicem cohaerent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quod proprium, et principale objectum timoris est malum, quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*: est autem per hunc modum objectum spei, et aliarum virtutum theologicarum; quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quaecumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tamquam principale bonum; et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur, quod timor Dei non sit habitus distinctus a charitate, quae est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum: et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones: ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quam timor; quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 55. art. 3. et 4.)*, et propter hoc etiam spes ponitur virtus: timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat; unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur Eccle. 10.: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo,* hoc est nolle subdi Deo; quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur, et sic timor excludit principium superbiae; propter quod datur contra superbiam: nec tamen sequitur, quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium, et moralium, ut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 5. et 8.)*: sed virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 4. ad 3.).*

Unde patet responsio ad quintum.

ARTICULUS X. 103

UTRUM, CRESCENTE CHARITATE, DIMINUATUR TIMOR.

(3. Dist. 34. q. 2. art. 3. et Ps. 18. et Cor. 10.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod crescente charitate diminuatur timor: dicit enim Augustinus super 1. Canon. Joann. *(tract. 9.)*: *Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit.*

2. Praeterea. Crescente spe diminuitur timor: sed crescente charitate crescit spes, ut supra habitum est *(q. 17. art. 8.)*; ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. PRAETEREA. Amor importat unionem; timor autem separationem: sed crescente unione diminuitur separatio; ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

SED CONTRA est, quod dicit Aug. in lib. 83. QQ., quod Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quae summe diligit Deum, et proximum tanquam seipsum.

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est timor Dei, sicut dictum est *(art. 2. et 4. huj. q.)*: *unus* quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso: *alius* autem servilis, quo quis timet poenam: timor autem filialis necesse est quod crescat crescente charitate; sicut effectus crescit crescente causa: quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, et ab eo separari: sed timor servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est *(art. 6. huj. q.)*: et iste timor diminuitur charitate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam: *primo* quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena: *secundo,* quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore poenae.

AD SECUNDUM dicendum, quod timor poenae est, qui diminuitur crescente spe: sed ea crescente crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

AD TERTIUM dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum: separationem autem refugit a subjectione ipsius: sed quodammodo separationem importat per hoc, quod non praesumit se ei adaequare, sed ei se subjicit: quae etiam separatio invenitur in charitate, inquantum diligit Deum supra se, et supra omnia; unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI. 104

UTRUM TIMOR REMANEAT IN PATRIA.

(1-2. q. 68. art. 6. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 3. et part. 3. q. 6. art. 6.).

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur, quod timor non remaneat in patria: dicitur enim Proverb. 1.: *Abundantia perfruetur, timore malorum sublato:* quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine aeterna: sed omnis timor est alicujus mali; quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est *(art. 2. et 5. huj. q. et 1-2. q. 42. art. 1.)*; ergo nullus timor erit in patria.

2. PRAETEREA. Homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud 1. Joan. 3.: *Cum apparuerit, similes ei erimus:* sed Deus nihil timet; ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. PRAETEREA. Spes est perfectior, quam timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali: sed spes non erit in patria; ergo nec timor erit in patria.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 18.: *Timor Domini sanctus permanet in saeculum.*

Respondeo dicendum, quod timor servilis, sive timor poenae nullo modo erit in patria: excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est *(1-2. q. 5. art. 4.)*: timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur; unde non habebit in patria eumdem actum omnino, quem habet modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod proprium objectum timoris est malum possibile; sicut proprium objectum spei est bonum possibile: et cum motus timoris sit quasi fugae, importat timor fugam mali ardui possibilis, parva enim mala timorem non inducunt: sicut autem bonum uniuscujusque est, ut in suo ordine consistat: ita malum uniuscujusque est, ut suum ordinem deserat; ordo autem creaturae rationalis est, ut sit sub Deo, et supra caeteras creaturas; unde sicut malum creaturae rationalis est, ut subdat se creaturae inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem: sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem; fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria: in via autem est fuga hujus mali, ut omnino possibilis; et ideo Greg. dicit 17. Moral. exponens illud Job 27.: *Columnae coeli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus* (cap. 17. in fin.): « Ipsae virtutes coelestium, quae hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt: sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timoris est, sed admirationis »: quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem. Augustin. etiam 14. de Civit. Dei *(cap. 9.)* hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat: « Timor, inquit, ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit in futuro saeculo, non erit timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum: aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in saeculum saeculi dictus est permanens, quia id permanebit, quo timor ipse perducit ».

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate praedicta excluditur a beatis timor solicitudinem habens, de malo praecavens, non autem timor securus, ut August. dicit *(loc. sup. cit.)*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius 9. cap. de Div. Nom. *(a med. lect. 3.)*: « Eadem et similia sunt Deo, et dissimilia: haec quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem », idest inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis: « Haec autem secundum quod hic causata minus habent a causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia »; unde non oportet, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem, cui subjiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod spes importat quemdam defectum, scilicet absentiam [al. *futuritionem*] beatudinis, quae tollitur per ejus praesentiam: sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod infinitum distat a Deo: quod etiam in patria remanebit; et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII. 105

UTRUM PAUPERTAS SPIRITUS SIT BEATITUDO RESPONDENS DONO TIMORIS.

(Infr. q. 121. art. 2. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et 6.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris: timor enim est initium spiritualis vitae, ut ex dictis patet *(art. 7. huj. q.)*: sed paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis, secundum illud Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus;* ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Praeterea. In Psal. 118. dicitur: *Confige timore tuo carnes meas:* ex quo videtur, quod ad timorem pertineat carnem reprimere: sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus; ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

3. Praeterea. Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est *(art. 9. huj. q. ad 1.)*: sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quae est: *Beati pacifici, quoniam Filii Dei vocabuntur:* quia, ut dicitur Rom. 5.: *Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei;* ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quam paupertas spiritus.

4. Praeterea. Supra dictum est *(1-2. q. 70. art. 2.)*, quod beatitudinibus respondent fructus: sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris; ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed contra est, quod Aug. dicit. in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 4.)*, timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: *Beati pauperes spiritu.*

Respondeo dicendum, quod timori proprie respondet paupertas spiritus: cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur, pertinet ad donum timoris: ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quaerere in seipso, vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo: hoc enim repugnaret perfectae subjectioni ad Deum; unde dicitur in Psal. 19.: *Hi in curribus, et hi in equis: nos autem in nomine Dei nostri invocabimus;* et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est, quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam: neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus, et divitiis: quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, *vel* exinanitio inflati, et superbi spiritus, ut Aug. exponit *(loc. sup. cit.)*, *vel* etiam abjectio temporalium rerum, quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambros. *(sup. illud Luc. 6.: Beati pauperes)*, et Hier. *(sup. hunc loc. Matth. 6.)* exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectae, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitae pertinent: in qua quidem perfectione principium esse videtur, ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat: sicut et timor primum locum habet in donis: non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione; sed haec est via ad perfectionem: timor autem filialis, cui

respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiae, ut supra dictum est *(art. 7. et 10. huj. q.)*.

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso, vel in aliis rebus, quam delectatio extranea; quae tamen opponitur timori ex consequenti; quia qui Deum reveretur, et ei subditur, non delectatur in aliis a Deo: sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificato; et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori; beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur: sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino *a quo;* et ideo ultima beatitudo, quae est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi: sed prima beatitudo, quae est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa, quae pertinent ad moderatum usum, vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire; sicut modestia, et continentia, et castitas.

QUAESTIO XX.

DE DESPERATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis: et *primo* de desperatione: *secundo* de praesumptione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum desperatio sit peccatum.
Secundo. Utrum possit esse sine infidelitate.
Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.
Quarto. Utrum oriatur ex accidia.

ARTCULUS I. 106

UTRUM DESPERATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit peccatum: omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per August. patet in 1. lib. de Lib. Arbit. *(cap. ult. cir. med. et lib. 1. cap. 19. cir. fin.)*: sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum; ergo non est peccatum.

2. Praeterea. Illud, quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum: quia *non potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. 7.: sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum; ergo desperatio non est peccatum.

3. PRAETEREA. Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant: sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem; ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; et ita desperatio non est peccatum.

SED CONTRA. Illud, per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum: sed desperatio est hujusmodi: dicit enim Apost. de quibusdam ad Ephes. 4.: *Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae, et avaritiae;* ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philos. in 6. Ethic. *(cap. 2.),* illud, quod est in intellectu affirmatio, vel negatio, est in appetitu prosecutio, et fuga; et quod est in intellectu verum, vel falsum, est in appetitu bonum, et malum; et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus: omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus, et peccatum: circa Deum autem vera existimatio intellectus est, quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. 18.: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur, et vivat:* falsa autem opinio est, quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem: et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis, et virtuosus: ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus, et peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile: sed aliter, et aliter: nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata, quae opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas: quia virtutes theologicae habent Deum pro objecto: ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur: peccata vero alia principaliter constitunt in conversione ad commutabile bonum: ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono: non enim qui fornicatur, intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui; ex quo sequitur, quod a Deo recedat.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere *dupliciter: uno modo* directe ex parte ipius virtutis; sicut actus procedit ex habitu: et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere: hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. 2. de Lib. Arbit. *(cap. 18. et 19.)* quod *virtute nemo male utitur: alio modo* procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter: et sic nihil prohibet, aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere: sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini *(epist. 221. olim 109.): Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant;* et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio; inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

AD TERTIUM dicendum, quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem, et ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum: sicut etiam in statu viae si quis desperaret de eo, quod non est natus adipisci, vel quod non est

ei debitum adipisci, non esset peccatum: puta si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II. 107

UTRUM DESPERATIO SINE INFIDELITATE ESSE POSSIT.

(2. Dist. 43. art. 3. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod desperatio sine infidelitate esse non possit: certitudo enim spei a fide derivatur: sed manente causa non tollitur effectus; ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Praeterea. Praeferre culpam propriam bonitati, vel misericordiae divinae, est negare infinitatem divinae misericordiae, vel bonitatis, quod est infidelitatis: sed qui desperat, culpam suam praefert misericordiae, vel bonitati divinae, secundum illud Gen. 4.: *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear;* ergo quicumque desperat, est infidelis.

3. Praeterea. Quicumque incidit in haeresim damnatam, est infidelis: sed desperans videtur incidere in haeresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt, peccata non remitti post baptismum; ergo videtur, quod quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est, quod remoto posteriori, non removetur prius: sed spes est posterior fide, ut supra dictum est *(q. 17. art. 7.);* ergo, remota spe, potest remanere fides; non ergo quicumque desperat, est infidelis.

Respondeo dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam: intellectus autem universalium est: sed vis appetitiva movetur circa particulares res: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt. Contingit autem, aliquem habentem rectam existimationem in universali, circa motum appetitivum non recte se habere corrupta ejus aestimatione in particulari: quia necesse est, quod ab aestimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante aestimatione particulari, ut dicitur in 3. de An. *(tex. 57.):* sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem; et inde est, quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus aestimatione per habitum, vel per passionem: sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam aestimationem in particulari; cum tamen retineat universalem aestimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum; et similiter aliquis retinendo in universali veram aestimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta aestimatione ejus circa particulare; et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus tollitur, non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda; unde motus spei auferri potest, non solum sublata universali aestimatione fidei, quae est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata aestimatione particulari, quae est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quod si quis in universali existimaret, misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis: hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium, quod Novatiani in universali negant, remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS III. 108

UTRUM DESPERATIO SIT MAXIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit maximum peccatorum: potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est *(art. praec.)*: sed infidelitas est maximum peccatorum; quia subruit fundamentum spiritualis aedificii; ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Praeterea. Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. 10.)*: sed charitas est major spe, ut dicitur 1. Cor. 13.: ergo odium Dei est majus peccatum, quam desperatio.

3. Praeterea. In peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo: sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata a Deo, sed etiam inordinata conversio; ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra. Peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Hierem. 30.: *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua:* sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Hierem. 15.: *Plaga mea desperabilis renuit curari;* ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccata, quae opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis: cum enim virtutes theologicae habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe, et principaliter aversionem a Deo: in quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali, et gravitas est ex hoc, quod avertit a Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale; et ideo illud, quod primo, et per se habet aversionem a Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, et odium Dei: inter quae odium, et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, idest secundum rationem proprie speciei, graviora: infidelitas enim provenit ex hoc, quod homo ipsam Dei veritatem non credit: odium vero Dei provenit ex hoc, quod voluntas hominis ipsi divinae bonitati contrariatur: desperatio autem ex hoc, quod homo non sperat se bonitatem Dei participare: ex quo patet, quod infidelitas, et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est: desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur a nobis; unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior: quia per spem revocamur a malis, et inducimur ad bona prosequenda; et ideo sublata spe, irrefraenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur; unde super illud Proverb. 24.: *Si desperaveris lapsus in die angustiae, minuetur fortitudo tua,* dicit Glos. *(ordin.)*: « Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, et in generalibus hujus vitae laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine con-

stantiam perdit ». Et Isid. dicit in lib. 2. de Summo Bono *(cap. 14.)*: « Perpetrare flagitium aliquod, mors animae est; sed desperare est descendere in infernum ».

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS IV. 109

UTRUM DESPERATIO EX ACCIDIA ORIATUR.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod desperatio ex accidia non oriatur: idem enim non procedit ex diversis causis: desperatio autem futuri saeculi procedit ex luxuria, ut dicit Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)*; non ergo procedit ex accidia.

2. PRAETEREA. Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur accidia: sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. 12.: *Spe gaudentes;* ergo accidia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. PRAETEREA. Contrariorum contrariae sunt causae: sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione Incarnationis: dicit enim August. 13. de Trin. *(cap. 10.)*: « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis, quam ex accidia.

SED CONTRA est, quod 31. Moral. *(cap. 17. a med.)* Gregorius desperationem enumerat inter ea, quae procedunt ex accidia.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 17. art. 1. et 1-2. q. 40. art. 1.)*, objectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium: *dupliciter* potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda: *uno modo,* quia non reputat eam ut bonum arduum: *alio modo,* quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se, vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, praecipue perducimur per hoc, quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium; inter quas praecipuae sunt delectationes venereae: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua: et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia dejectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei, quod numquam possit ad aliquod bonum relevari; et quia accidia est tristitia quaedam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur: hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possible, nam bonum, et arduum etiam ad alias passiones pertinent; unde specialius oritur ex accidia: potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta *(in corp.)*.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 1. Rhet. *(cap. 11.)*, sicut spes facit delectationem; ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei: et per hunc etiam modum homines in tristitiis exi-

stentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud 2. ad Cor. 2.: *Ne majori tristitia absorbeatur, qui ejusmodi est:* sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens, ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ipsa negligentia considerandi divina beneficia ex accidia provenit: homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat, quae ad illam pertinent passionem; unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna, et jucunda cogitat, sed solum tristia; nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

QUAESTIO XXI.

DE PRAESUMPTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praesumptione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Quid sit objectum praesumptionis, cui innititur.
Secundo. Utrum sit peccatum.
Tertio. Cui opponatur.
Quarto. Ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I. 110

UTRUM PRAESUMPTIO INNITATUR DEO, AN PROPRIAE VIRTUTI.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod praesumptio, quae est peccatum in Spiritum Sanctum, non innitatur Deo, sed propriae virtuti: quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat, qui ei nimis innititur: sed minor est virtus humana, quam divina; ergo gravius peccat, qui praesumit de virtute humana, quam qui praesumit de virtute divina: sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum; ergo praesumptio, quae ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, inhaeret virtuti humanae magis, quam divinae.

2. Praeterea. Ex peccato in Spiritum Sanctum alia peccata oriuntur: peccatum enim in Spiritum Sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat: sed magis videntur alia peccata oriri ex praesumptione, qua homo praesumit de seipso, quam ex praesumptione, qua homo praesumit de Deo; quia amor sui est principium peccandi, ut patet per August. 14. de Civit. Dei *(cap. ult.);* ergo videtur, quod praesumptio, quae est peccatum in Spiritum Sanctum, maxime innitatur virtuti humanae.

3. Praeterea. Peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile: sed praesumptio est quoddam peccatum; ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quae est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quae est bonum incommutabile.

Sed contra est, quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur; ita ex praesumptione contemnit divinam justitiam, quae peccatores punit: sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso; ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum, quod praesumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei: spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini *dupliciter: uno modo* per propriam virtutem: *alio modo* non nisi per virtutem divinam: circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio: nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit; secundum quod dicitur Judith 6.: *Praesumentes de se humilias:* et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem, per quam aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem, et misericordiam divinam, quod possibile non est: sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis: haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum; quia scilicet per hujusmodi praesumptionem tollitur, vel contemnitur adjutorium Spiritus Sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 20. art. 3. et 1-2. q. 73. art. 3.)*, peccatum, quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius caeteris peccatis; unde praesumptio, qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est, quam praesumptio, qua quis innititur propriae virtuti, quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id, quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem: patet autem, quod gravius peccat, qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum, quod ipsa praesumptio, qua quis inordinate praesumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat, quod enim multum desideramus, aestimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum, quod praesumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinae virtuti, quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a virtute divina.

ARTICULUS II. 111

UTRUM PRAESUMPTIO SIT PECCATUM.

(Dist. 1. prol. in exp. lit.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praesumptio non sit peccatum: nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo: sed per praesumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur enim Judith 9.: *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia praesumentem;* ergo praesumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Praeterea. Praesumptio importat superexcessum spei: sed in spe, quae habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum ejus potentia, et misericordia sint infinitae; ergo videtur, quod praesumptio non sit peccatum.

3. Praeterea. Id quod est peccatum, non excusat a peccato: sed praesumptio excusat a peccato: dicit enim Magister 22. dist. 2. lib. Sent. quod *Adam minus peccavit, quia sub spe veniae peccavit;* quod videtur, ad praesumptionem pertinere; ergo praesumptio non est peccatum.

Sed contra est, quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.),* circa desperationem, omnis motus appetitivus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est, et peccatum: praesumptio autem est motus quidam appetitivus; quia importat quamdam spem inordinatam: habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio: sicut enim falsum est, quod Deus poenitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad poenitentiam non convertat: ita falsum est, quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono cessantibus opere gloriam largiatur, cui existimationi conformiter se habet praesumptionis motus: et ideo praesumptio est peccatum: minus tamen, quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri, et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem: illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem secundum nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod *praesumere* ponitur aliquando pro *sperare;* quia ipsa spes recta, quae habetur de Deo, praesumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est praesumptio, si attendatur immensitas divinae bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo, sed ex hoc quod speret de Deo aliquid, quod Deo non convenit: quod etiam est nimis sperare de Deo; quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est *(art. praec. ad 1.).*

Ad tertium dicendum, quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae, ad praesumptionem pertinet: et hoc non diminuit, sed auget peccatum: peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae, cum proposito abstinendi a peccato, et poenitendi de peccato, hoc non est praesumptionis: sed hoc peccatum diminuit; quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS III. 112

UTRUM PRAESUMPTIO MAGIS OPPONATUR TIMORI, QUAM SPEI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praesumptio magis opponatur timori, quam spei: inordinatio enim timoris opponitur recto timori: sed praesumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere: dicitur enim Sap. 17.: *Semper praesumit saeva perturbata conscientia,* et ibidem dicitur, quod *timor est praesumptionis adjutorium;* ergo praesumptio opponitur timori magis, quam spei.

2. Praeterea. Contraria sunt, quae maxime distant: sed praesumptio magis distat a timore, quam a spe; quia praesumptio importat motum ad rem, sicut et spes; timor autem motum a re; ergo praesumptio magis contrariatur timori, quam spei.

3. Praeterea. Praesumptio totaliter excludit timorem: non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei; cum ergo opposita sint, quae se interimunt, videtur quod praesumptio magis opponatur timori, quam spei.

Sed contra est, quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti; sicut timiditas, et audacia fortitudini: sed peccatum praesumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei; ergo videtur, quod etiam praesumptio directius spei opponatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in 4. contra Julian. *(cap.3.)*: « Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas; verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiae astutia »; et hoc etiam Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 8.)*, quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum, quam cum alio; sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia; praesumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, praecipue servilem, qui respicit poenam ex Dei justitia provenientem, cujus praesumptio remissionem sperat: sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei; quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quae sunt unius generis, quam quae sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius praesumptio opponitur spei, quam timori: utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinate, praesumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono; ita etiam praesumptio: et secundum hunc modum inordinatio timoris *praesumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod contraria sunt, quae maxime distant in eodem genere: praesumptio autem, et spes important motum ejusdem generis; qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus: et ideo praesumptio directius contrariatur spei, quam timori: nam spei contrariatur ratione propriae differentiae, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiae sui generis, scilicet motus spei [al. deest ly *spei*].

Ad tertium dicendum, quod praesumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiae; ideo praesumptio totaliter excludit timorem, etiam secundum genus: spem autem non excludit nisi ratione differentiae, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV. 113

UTRUM PRAESUMPTIO CAUSETUR EX INANI GLORIA.

(Infr. q. 132. art. 5. et 6. et Mal. q. 9. art. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod praesumptio non causetur ex inani gloria: praesumptio enim maxime videtur inniti divinae misericordiae: misericordia autem respicit miseriam, quae opponitur gloriae; ergo praesumptio non oritur ex inani gloria.

2. Praeterea. Praesumptio opponitur desperationi: sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est *(q. 20. art. 4. ad 2.)*; cum ergo oppositorum oppo-

sitae sint causae, videtur quod oriatur ex delectatione: et ita videtur, quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Praeterea. Vitium praesumptionis consistit in hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum, quod non est possibile, quasi in possibile: sed quod aliquis aestimet possibile, quod est impossibile, provenit ex ignorantia; ergo praesumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Sed contra est, quod Gregorius dicit 31. Moral. *(cap. 17. a med.)*, quod praesumptio novitatum est filia inanis gloriae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, *duplex* est praesumptio. *Una* quidem, quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit: et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit: ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet aliquid [al. *attentet ad gloriam quamdam*] super vires suas: et hujusmodi praecipue sunt nova, quae majorem admirationem habent: et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. *Alia* vero est praesumptio, quae innititur inordinate divinae misericordiae, vel potentiae, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine poenitentia: *et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia,* ac si ipse tanti se aestimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat, vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XXII.

DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM, ET TIMOREM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem, et timorem.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De praeceptis pertinentibus ad spem.
Secundo. De praeceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS I. 114

UTRUM DE SPE DEBEAT DARI ALIQUOD PRAECEPTUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nullum praeceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei; quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur: sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione; ergo non oportet, quod ad hoc inducatur homo per legis praeceptum.

2. Praeterea. Cum praecepta dentur de actibus virtutum, principalia praecepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum: sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicae, scilicet: spes, fides, et

charitas; cum ergo principalia legis praecepta sint praecepta decalogi, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra dictum est *(1-2. q. 100. art. 3.)*, videtur, quod si de spe daretur aliquod praeceptum, deberet inter praecepta decalogi contineri: non autem ibi continetur; ergo videtur, quod nullum praeceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Praeterea. Ejusdem rationis est praecipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi: sed non invenitur aliquod praeceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quae est opposita spei; ergo videtur, quod nec de spe conveniat aliquod praeceptum dari.

Sed contra est, quod August. dicit super illud Joan. 15.: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem (tract. 83. in Joan.) : De fide nobis quam multa mandata sunt! quam multa de spe!* Ergo de spe convenit aliqua praecepta dari.

Respondeo dicendum, quod praeceptorum, quae in Sacra Scriptura, inveniuntur, *quaedam* sunt de substantia legis, *quaedam* vero sunt praeambula ad legem: *praeambula* quidem sunt ad legem illa, quibus non existentibus lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt praecepta de actu fidei, et de actu spei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat: per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum: praecepta vero de *substantia* legis sunt, quae homini jam subjecto, et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae: et ideo hujusmodi praecepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum praeceptorum. Spei vero, et fidei praecepto non erant proponenda per modum praeceptorum: quia nisi homo jam crederet, et speraret, frustra ei lex proponeretur: sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, et commemorationis, ut supra dictum est *(q. 16. art. 1.)*, ita etiam praeceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis: qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem; unde omnia promissa, quae in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia lege jam imposita, pertinet ad sapienties viros, ut non solum inducant homines ad observantiam praeceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem in Sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis, vel praecepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege; sicut patet in Psalm. 61.: *Sperate in eo omnis congregatio populi:* et in multis aliis Scripturae locis *(ut Psalm. 4. Eccli. 2. et Os. 12.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum: sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus, vel praeceptis: et tamen ad ea etiam, ad quae naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter majorem firmitatem: et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis decalogi pertinent ad primam legislationem; et ideo inter praecepta decalogi non fuit dandum praeceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in 1. et 4. praecepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis, ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit praeceptum affirmativum dari de eo quod

faciendum est, in quibus prohibitiones eorum, quae sunt vitanda, intelliguntur: sicut datur praeceptum de honoratione parentum: non autem prohibetur, quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus poena adhibetur in lege: et quia debitum est ad humanam salutem, ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo praedictorum modorum, quasi affirmative, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II. 115

UTRUM DE TIMORE FUERIT DANDUM ALIQUOD PRAECEPTUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod de timore non fuerit dandum aliquod praeceptum in lege: timor enim Dei est de his, quae sunt praeambula ad legem, cum sit *initium sapientiae:* sed ea quae sunt praeambula ad legem, non cadunt sub praeceptis legis; ergo de timore non est dandum aliquod praeceptum legis.

2. Praeterea. Posita causa, ponitur effectus: sed amor est causa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit Augustin. in lib. 83. QQ. *(q. 33.);* ergo, posito praecepto de amore, superfluum fuisset praecipere timorem.

3. Praeterea. Timori aliquo modo opponitur praesumptio: sed nulla prohibitio invenitur in lege de praesumptione data; ergo videtur, quod nec de timore aliquod praeceptum dari debuerit.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 10.: *Et nunc Israël, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit, quod nobis praecipit observandum; ergo sub praecepto cadit, quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est timor; scilicet: *servilis,* et *filialis:* sicut autem aliquis inducitur ad observantiam praeceptorum legis per spem praemiorum: ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis. Et sicut secundum praedicta *(art. praec.),* in ipsa legislatione non fuit praeceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa: ita nec *de timore, qui respicit poenam, fuit praeceptum dandum per praecepti modum,* sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum quod fuit factum et in ipsis praeceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis praeceptis; sed sicut sapientes, et prophetae consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis, vel praecepti; ita etiam de timore: sed timor filialis qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum, quae in Dei observantur reverentia; et ideo *de timore filiali dantur praecepta in lege,* sicut et de dilectione; quia utrumque est praeambulum ad exteriores actus, qui praecipiuntur in lege, ad quos pertinent praecepta decalogi; et ideo in auctoritate legis inducta *(in arg. sed cont.)* requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis est quoddam praeambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis; sicut etiam dilectio; et ideo de utroque dantur praecepta, quae sunt quasi quaedam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera, quae ex charitate fiunt; et ideo sicut post praeceptum charitatis dantur praecepta de aliis actibus virtutum: ita etiam simul dantur praecepta de timore, et amore charitatis: sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones, quae ex his sequuntur vel proxime, vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam praesumptionem; sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*.

QUAESTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate: et *primo* de ipsa charitate: *secundo* de dono sapientiae ei correspondente. Circa *primum* consideranda sunt *quinque: primo* de ipsa charitate: *secundo* de objecto charitatis: *tertio* de actibus ejus: *quarto* de vitiis oppositis: *quinto* de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa *primum* est *duplex* consideratio: *prima* quidem de ipsa charitate secundum se: *secunda* de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum charitas sit amicitia.
Secundo. Utrum sit aliquid creatum in anima.
Tertio. Utrum sit virtus.
Quarto. Utrum sit virtus specialis.
Quinto. Utrum sit una virtus.
Sexto. Utrum sit maxima virtutum.
Septimo. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.
Octavo. Utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS I. 116

UTRUM CHARITAS SIT AMICITIA.

(2. Dist. 27. q. 2. art. 2. et Virt. q. 1. art. 5. ad 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit amicitia: nihil enim est ita proprium amicitiae, sicut convivere amico, ut dicit Phil. in 8. Ethicor. *(cap. 5.)*: sed charitas est hominis ad Deum, et ad Angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio,* ut dicitur Daniel. 2.; ergo charitas non est amicitia.

2. Praeterea. Amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in 8. Ethicor. *(cap. 2.)*: sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. 5.: *Diligite inimicos vestros;* ergo charitas non est amicitia.

3. Praeterea. Amicitiae *tres* sunt species, secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 3.)*, scilicet: *amicitia delectabilis, utilis*, et *honesti:* sed charitas non est amicitia utilis, aut delectabilis: dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum, quae ponitur in principio Bibliae: « Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non praesentia tantum corporum, non subdola, et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant »; similiter etiam non est amicitia honesti; quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in 8. Ethicor. *(cap. 4.)*; ergo charitas non est amicitia.

Sed contra est, quod Joann. 15. dicitur: *Jam non dicam vos servos, sed amicos meos:* sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis; ergo charitas est amicitia.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 8. Ethicor. *(cap. 2. et 3.)* non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor, qui est cum benevolentia; quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus: si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi; non est amor amicitiae, sed cujusdam concupiscentiae; ridiculum enim est dicere, quod aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum: sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio: quia amicus est amico amicus: talis enim mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione; cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari: de qua quidem communicatione dicitur 1. ad Cor. 1.: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus:* amor autem super hanc communicationem fundatus est charitas; unde manifestum est, quod charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est hominis vita: *una* quidem exterior secundum naturam sensibilem, et corporalem: et secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo, et Angelis: *alia* autem est vita hominis spiritualis secundum mentem: et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo, et cum Angelis: in praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philip. 3.: *Nostra conversatio in coelis est:* sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur Apocal. ult.; et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem *dupliciter: uno modo* respectu sui ipsius: et sic amicitia numquam est, nisi ad amicum ipsius: *alio modo* se extendit ad aliquem respectu alterius personae: sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes: et tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant, vel odiant: et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum, sicut ad principalem personam: sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi: et hoc modo charitas, quae maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II. 117

UTRUM CHARITAS SIT ALIQUID CREATUM IN ANIMA.

(1. Dist. 17. q. 1. art. 1. et 3. Dist. 27. q. 2. art. 4. et Veri. q. 1. art. 11.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit aliquid creatum in anima: dicit enim August. in 8. de Trin. *(cap. 8.)* : « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat »: Deus autem dilectio est; consequens est ergo ut praecipue Deum diligat, et in 15. de Trin. *(cap. 17.)* dicit: « Ita dictum est, Deus charitas est, sicut dictum est, Deus spiritus est »; ergo charitas non est aliquod creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Praeterea. Deus est spiritualiter vita animae, sicut anima vita corporis, secundum illud Deuter. 30.: *Ipse est vita tua:* sed anima vivificat corpus per seipsam; ergo Deus vivificat animam per seipsum: vivificat autem eam per charitatem, secundum illud 1. Joan. 3.: *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres;* ergo Deus est ipsa charitas.

3. Praeterea. Nihil creatum est infinitae virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas: charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitae virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit; ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est, quod August. dicit in 3. de Doctr. Christ. *(cap. 10.)*: « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum »: sed motus animi est aliquid creatum in anima; ergo et charitas est aliquid creatum in anima.

Respondeo dicendum, quod, Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17. distinct. 1. lib. Sent. et ponit, quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans: nec est sua intentio quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis; et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum; non enim motus charitatis ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus; sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente: hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est *(1-2. q. 6. art. 1.)*; unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem; cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere, sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti; cum tamen supra habitum sit *(1-2. q. 114. art. 4.)*, quod dilectio charitatis est radix merendi: sed oportet, quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum: nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis; unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines,

singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo: et secundum hoc *disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sap. 8.: manifestum est autem, quod actus charitatis excedit naturam potentiae voluntatis; nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis, et delectabilis, quod patet esse falsum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut charitas; nec aliqua ita delectabiliter operatur; unde maxime necesse est, quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsum ad charitatis actum, et faciens eam prompte, et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est; unde sicut dicimur boni bonitate, quae est Deus, et sapientes sapientia, quae est Deus (quia bonitas, qua formaliter boni sumus, est participatio quaedam divinae bonitatis; et sapientia, qua formaliter sapientes sumus, est participatio quaedam divinae sapientiae); ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quaedam participatio divinae charitatis: hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effective et animae per charitatem, et corporis per animam: sed formaliter charitas est vita animae, sicut et anima corporis; unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animae.

Ad tertium dicendum, quod charitas operatur formaliter: efficacia autem formae est secundum virtutem agentis, qui inducit formam; et ideo patet, quod charitas non est vanitas, nec est infinita: sed quod facit effectum infinitum, dum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est charitatis auctor.

ARTICULUS III. 118

UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS.

(3. Dist. 27. q. 2. art. 2. et Veri. q. 1. art. 5. ad 7. et q. 2. art. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit virtus: charitas enim amicitia est quaedam: sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in 8. lib. Ethic. *(cap. 1.)* patet: neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales; ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Praeterea. *Virtus est ultimum potentiae,* ut dicitur in lib. 1. de Coelo, et Mundo *(tex. 116.)*: sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium, et pax; ergo videtur, quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Praeterea. Omnis virtus est quidam habitus accidentalis: sed charitas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima: nullum autem accidens est nobilius subjecto; ergo charitas non est virtus.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 11.)*: « Charitas est virtus, quae, cum nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, qua eum diligimus ».

Respondeo dicendum, quod humani actus bonitatem habent, secundum quod regulantur debita regula, et mensura; et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum: quae quidem est *duplex,* ut supra dictum est *(q. 17. art. 1.),* scilicet: *humana ratio,* et ipse *Deus;* unde sicut virtus moralis definitur per hoc, quod *est secundum rectam rationem,* ut patet in 2. Ethicor. *(cap. 6.),* ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est *(q. 4. art. 5. et q. 17. art. 1.)* de fide, et spe; unde cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem August. inductam *(in arg. sed cont.),* consequens est, charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. in 8. Ethic. non negat, amicitiam esse virtutem, sed dicit, quod est virtus, vel cum virtute. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quae sunt ad alium: sub alia tamen ratione, quam justitia: nam justitia est circa operationes, quae sunt ad alium, sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis, et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. 13.):* potest tamen dici, quod non est virtus per se ab aliis distincta: non enim habet rationem laudabilis, et honesti, nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum, quod patet ex hoc, quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis, et honesti; sicut patet in amicitia delectabilis, et utilis: unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quam sit virtus: nec est simile de charitate, quae non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem [al. *virtutem*] divinam.

Ad secundum dicendum, quod ejusdem virtutis est diligere aliquem, et gaudere de illo: nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est *(1-2. q. 25. art. 2.),* cum de passionibus ageretur; et ideo magis ponitur virtus amor, quam gaudium, quod est amoris effectus: ultimum autem, quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cujusdam: sicut centum librae excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accidens secundum suum est inferius substantia; quia substantia est ens per se, accidens autem in alio: sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem, quod causatur ex principiis subjecti, est indignus subjecto, sicut effectus causa: accidens autem, quod causatur ex participatione alicujus superioris naturae, est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano: et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti.

ARTICULUS IV. 119

UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

(Infr. q. 58. art. 6. et 3. Dist. 27. q. 2. art. 4. et Virt. q. 2. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit virtus specialis: dicit enim Hieron. *(ex quo non occurrit, sed hab. quid simile August. Epist. 167. olim 29.):* « Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, qua diligitur Deus, et proximus »: et August. dicit in libro de Mor. Eccles. *(implic. cap. 15. sed expres. lib. 15. de Civ. Dei, cap. 22.),* quod *virtus est ordo amoris:* sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis; ergo charitas non est specialis virtus.

2. Praeterea. Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus: sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Charitas patiens est, benigna est,* etc.: extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud 1. ad Cor. ult.: *Omnia vestra in charitate fiant;* ergo charitas non est specialis virtus.

3. Praeterea. Praecepta legis respondent actibus virtutum: sed August. in lib. de Perf. Hum. Just. *(cap. 5.),* dicit, quod generalis jussio est: *Diliges;* et generalis prohibitio: *Non concupisces;* ergo charitas est generalis virtus.

Sed contra. Nullum generale connumeratur speciali: sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet: spei, et fidei, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec;* ergo charitas est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod actus, et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 18. art. 2. et q. 54. art. 2.)*: proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est *(1-2. q. 27. art. 1.);* et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris: bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni: et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni; est specialis amor: unde et *charitas est specialis virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur *(art. 7. et 8. huj. q.):* sic etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in 2. Eth. *(cap. 6.)* et in 6. *(cap. ult.),* eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum, quod virtus, vel ars, ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus, vel artibus, ad quas pertinent alii fines secundarii; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in 1. Eth. *(cap. 1):* et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, et non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta, sicut ad finem, secundum illud 1. ad Tim. 1.: *Finis praecepti charitas est.*

ARTICULUS V. 120

UTRUM CHARITAS SIT UNA VIRTUS.

(Locis sup. art. 4. inductis).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit una virtus: habitus enim distinguuntur secundum objecta: sed *duo* sunt objecta charitatis, scilicet: *Deus, et proximus;* quae in infinitum ab invicem distant; ergo charitas non est una virtus.

2. Praeterea. Diversae rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet *(q. 17. art. 6. et 1-2. q. 54. art. 2. ad 1.):* sed multae sunt rationes diligendi Deum; quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius; ergo charitas non est una virtus.

3. Praeterea. Sub charitate includitur amicitia ad proximum: sed Philos. in 8. Eth. *(cap. 11. et 12.)* ponit diversas species amicitiae; ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra. Sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis: sed fides est una virtus propter unitatem divinae veritatis, secundum illud ad Eph. 4.: *Una fides;* ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinae bonitatis.

Respondeo dicendum, quod charitas, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, est quaedam amicitia hominis ad Deum: diversae autem amicitiarum species accipiuntur: *uno* quidem *modo* secundum diversitatem finis: et secundum hoc dicuntur *tres* species amicitiae, scilicet: *amicitia utilis, delectabilis,* et *honesti: alio modo* secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiae fundantur: sicut alia species amicitiae est *consanguineorum,* et alia *concivium,* aut *peregrinantium;* quarum *una* fundatur super communicatione naturali, *alia* super communicatione civili, vel peregrinationis, ut patet per Philosoph. in 8. Ethic. *(cap. 11. et 12.)*. Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura: nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas: est etiam una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur; unde relinquitur, quod charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, si Deus, et proximus ex aequo essent charitatis objecta: hoc autem non est verum: sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quod charitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter a charitate, scilicet divina bonitas, quae est ejus substantia, secundum illud Psal. 105.: *Confitemini Domino, quoniam bonus:* aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae, et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitiae humanae, de qua Philos. loquitur, est diversus finis, et diversa communicatio, quod in charitate locum non habet, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 121

UTRUM CHARITAS SIT EXCELLENTISSIMA VIRTUTUM.

(1-2. q. 66. art. 6. et infr. q. 30. art. 4. et 3. Dist. 36. art. 4. et lib. 4. Contr. g. cap. 55. ad 13. et Colos. 3. lect. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit excellentissima virtutum: altioris enim potentiae altior est virtus, sicut et altior operatio: sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam; ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior charitate, quae est in voluntate.

2. Praeterea. Illud, per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius; sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino: sed *fides per dilectionem operatur,* ut habetur ad Gal. 5.; ergo fides est excellentior charitate.

3. Praeterea. Illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius: sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem: nam cha-

ritatis objectum est bonum; spei autem objectum est bonum arduum; ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Cor. 13.: *Major horum est charitas.*

Respondeo dicendum, quod cum bonum in humanis actibus attendatur, secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam: est autem *duplex* regula humanorum actuum, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*; scilicet: *ratio humana,* et *Deus:* sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est; et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus, vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam; propter quod oportet, quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior, quae magis Deum attingit. Semper autem id, quod est per se, majus est eo, quod est per aliud: fides autem, et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide, et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus: sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior, quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur, secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus: operatio autem voluntatis, et cujuslibet virtutis appetitivae perficitur in inclinatione appetentis ad rem, sicut ad terminum, et ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem, quae est objectum operationis: ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima, quam in seipsis: quia unumquodque est in aliquo per modum ejus, in quo est, ut habetur in libro de causis *(propos. 12. et 20.)*: quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima; et ideo eorum, quae sunt infra nos, nobilior est cognitio, quam dilectio: propter quod Philos. in 6. Eth. *(cap. 7. et 12.)* praetulit virtutes intellectuales moralibus: sed eorum, quae sunt supra nos, et praecipue Dei dilectio cognotioni praefertur; et ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem, sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est objectum charitatis, et spei: sed charitas importat unionem ad illud bonum; spes autem distantiam quamdam ab eo; et inde est, quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes: quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui: et ex hoc apparet, quod charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII. 122

UTRUM SINE CHARITATE POSSIT ESSE ALIQUA VERA VIRTUS.

(1-2. q. 65. art. 2. et 4. et Virt. q. 14. art. 6. et Quodl. 12. art. 12.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod sine charitate possit esse aliqua vera virtus: virtutis enim proprium est bonum actum producere: sed illi, qui

non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus; puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur; ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Praeterea. Charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non ficta,* ut Apost. dicit 1. ad Timoth. 1.: sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera justitia, dum recte judicant; ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Praeterea. Scientia, et ars virtutes quaedam sunt, ut patet in 6. Ethic. *(cap. 3. et 4.)*: sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem; ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 13.: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest:* sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sapient. 8.: *Sobrietatem, et justitiam docet, prudentiam, et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus;* ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

Respondeo dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 3.)*: bonum autem principaliter est finis: nam ea quae sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad finem; sicut ergo *duplex* est finis, *unus* ultimus, et *alius* proximus; ita etiam est *duplex* bonum, *unum* quidem ultimum, et universale; et *aliud* proximum, et particulare; ultimum quidem, et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Ps. 72.: *Mihi adhaerere Deo bonum est:* et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse *duplex: unum* quidem, quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis: *aliud* autem est bonum apparens, et non verum; quia abducit a finali bono: sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quae ordinat ad principale bonum hominis; sicut etiam Philos. in 7. Physic. *(tex. 17.)* dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate: sed si accipiatur virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum: sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis: sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quae sumptuosa est; cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius lib. 1. epist. 1.:

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit in 4. libro contra Julian. *(cap. 3.)*: si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, et perfectum bonum; et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicujus charitate carentis potest esse *duplex: unus* quidem secundum hoc, quod charitate caret; utpote cum facit aliquid in ordine ad id, per quod caret charitate: et talis actus semper est malus; sicut August. dicit in 4. contra Jul. *(cap. 3.)*, quod actus infidelis,

inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suae infidelitatis: *alius* autem potest esse actus charitate carentis, non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est *(q. 10. art. 4. et 1-2. q. 85. art. 1. et 2.)*; et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus; quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta aestimatio de primo, et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera justitia, aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quae est per charitatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quod scientia, et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanae vitae; sicut virtutes morales, quae simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est *(in corp. art. et 1-2. q. 57. art. 1.)*; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VIII. 123

UTRUM CHARITAS SIT FORMA VIRTUTUM.

(Supr. q. 4. art. 3. et 3. Dist. 23. q. 3. art. 1. et Veri. q. 14. art. 3. et Virt. q. 2. art. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit forma virtutum: forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis; sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oporteret, quod aliae virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa: similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum; quia non distingueretur ab aliis; ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Praeterea. Charitas comparatur ad alias virtutes, ut radix, et fundamentum, secundum illud Eph. 3.: *In charitate radicati, et fundati:* radix autem, vel fundamentum non habet rationem formae, sed magis rationem materiae; quia est prima pars in generatione; ergo charitas non est forma virtutum.

3. Praeterea. Forma, et finis, et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in 2. Physic. *(tex. 70.)*: sed charitas dicitur finis, et mater virtutum; ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est, quod Ambros. dicit *(implic. in princ. comment. cap. 8. 1. Cor.)*, charitatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum, et quasi forma est finis: semper autem forma actus consequitur formam agentis; unde oportet, quod in moralibus id, quod dat actu ordinem ad finem, det ei et formam; manifestum est autem secundum praedicta *(art. praec.)*, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: et pro tanto *dicitur esse forma virtutum:* nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effective; inquantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum praedictum *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod charitas comparatur fundamento, et radici, inquantum ex ea sustentantur, et nutriuntur omnes aliae virtutes; et non secundum rationem, qua fundamentum, et radix habent rationem causae materialis.

Ad tertium dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat, ad finem suum; et quia mater est, quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum; quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUAESTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo. Utrum charitas sit in voluntate tamquam in subjecto.
Secundo. Utrum charitas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina.
Tertio. Utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.
Quarto. Utrum augeatur in habente ipsam.
Quinto. Utrum augeatur per additionem.
Sexto. Utrum quolibet actu augeatur.
Septimo. Utrum augeatur in infinitum.
Octavo. Utrum charitas viae possit esse perfecta.
Nono. De diversis gradibus charitatis.
Decimo. Utrum charitas possit diminui.
Undecimo. Utrum charitas semel habita possit amitti.
Duodecimo. Utrum amittatur per unum actum peccati.

ARTICULUS I. 124

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM CHARITATIS.

(3. Dist. 27. q. 2. art. 3. et Veri. q. 14. art. 5. corp. et ad 5. et 12.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit subjectum charitatis: charitas enim amor quidam est: sed amor secundum Phil. *(lib. 2. Top. 3.)* est in concupiscibili; ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Praeterea. Charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est *(q. praec. art. 6.)*: sed subjectum virtutis est ratio; ergo videtur, quod charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Praeterea. Charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud 1. ad Cor. ult.: *Omnia vestra in charitate fiant:* sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium; ergo videtur, quod charitas maxime sit in libero arbitrio, sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed contra est, quod objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis; ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum, quod cum *duplex* sit appetitus: *sensitivus* scilicet, et *intellectivus,* qui dicitur voluntas, ut in 1. habitum est *(q. 80. art. 2.),* utriusque objectum est bonum, sed diversimode: nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: objectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu: charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur: et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in 1. ostensum est *(q. 81. art. 2.);* unde amor, qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni: ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas; et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod voluntas, etiam secundum Philos. in 3. de An. *(tex. 42),* in ratione est; et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena a ratione: tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. 3.: *Supereminentem scientiae charitatem Christi;* unde non est in ratione, sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia: sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in 1. dictum est *(q. 83. art. 4.);* et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere: electio enim est eorum, quae sunt ad finem: voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 2.);* unde charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate, quam in libero artibrio.

ARTICULUS II. 125

UTRUM CHARITAS CAUSETUR IN NOBIS EX INFUSIONE.

(1. Dist. 17. q. 2. art. 2. et lib. 3. Contr. g. cap. 151. et opusc. 4. cap. 3. et Rom. 8. lect. 5.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod charitas non causetur in nobis ex infusione: illud enim, quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest: sed, sicut Dionys. dicit in 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 5.),* omnibus diligibile, et amabile est bonum divinum, quod est objectum charitatis; ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Praeterea. Quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest: sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus; ergo facilius

est ipsum diligere, quam alia: sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso; ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Praeterea. Apost. dicit 1. ad Tim. 1.: *Finis praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta:* sed haec tria pertinent ad actus humanos; ergo charitas causatur in nobis ex actibus praecedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5.: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 1.)*, charitas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis aeternae: haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. 6.: *Gratia Dei vita aeterna;* unde et ipsa charitas facultatem naturae excedit: quod autem excedit naturae facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam; unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris, et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata [al. *causata*], sicut supra dictum est *(q. praec. art. 2.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de dilectione Dei, quae fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideo naturaliter omnibus inest: sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali; unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, inquantum est objectum beatitudinis: sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona; unde patet, quod ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est, quod nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum, quod cum charitas dicitur in nobis procedere ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex praemissis excitatur; vel etiam hoc dicitur, quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem: et similiter etiam dicendum est de eo, quod Augustinus dicit *(tract. 9. in epist. Joan. ante med.)*, quod *timor introducit charitatem:* et de hoc quod dicitur in Glos. *(interl. in princ.)* Matth. 1. quod *fides generat spem, et spes charitatem.*

ARTICULUS III. 126

UTRUM CHARITAS INFUNDATUR SECUNDUM CAPACITATEM NATURALIUM.

(Part. 1. q. 61. art. 6. et 1. Dist. 17. q. 1. art. 3. et 3. Dist. 31. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod charitas infundatur secundum capacitatem naturalium: dicitur enim Matth. 25. quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem:* sed charitatem nulla virtus praecedit in homine, nisi naturalis: quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est *(q. praec. art. 7.)*; ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas a Deo.

2. Praeterea. Omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo: sicut videmus, quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiae; et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiae: sed charitas, cum sit perfectio naturae, comparatur ad capacitatem naturalem, sicut secundum ad primum; ergo videtur, quod charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Praeterea. Homines, et Angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem; quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. 22., et Luc. 20.: sed in Angelis charitas, et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit 3. dist. 2. lib. Sent.; ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 3.: *Spiritus, ubi vult, spirat;* et 1. ad. Cor. 12.: *Haec omnia operatur unus, et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult;* ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei quantitas dependet a propria causa rei: quia universalior causa effectum majorem producit: charitas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est *(art. praec.)*, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis; et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona, prout vult; unde et Apostol. dicit ad Ephes. 4.: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus, secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis: sed hanc etiam dispositionem, vel conatum praevenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis, vel plus, vel minus secundum suam voluntatem; unde et Apostol. dicit ad Coloss. 1.: *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod forma non excedit materiae proportionem; sed sunt ejusdem generis: similiter etiam gratia, et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis: sed charitas, et natura non pertinent ad idem genus; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Angelus est intellectualis naturae; et secundum suam conditionem competit ei, ut totaliter feratur in omne id, in quod fertur, ut in 1. habitum est *(q. 62. art. 6.);* et ideo in superioribus Angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideo superiorem Angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis, sed homo est naturae rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu; et ideo non oportet, quod feratur totaliter in id, in quod fertur: sed ejus, qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et e converso; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. 127

UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT.

(1-2. q. 52. art. 1. et q. 66. art. 1. et 1. Dist. 17. q. 2. art. 1. et Virt. q. 1. art. 11. et Quodl. 9. art. 13.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod charitas augeri non possit: nihil enim augetur, nisi quantum: *duplex* autem est quantitas; scilicet: *dimensiva,* et *virtualis:* quarum *prima* charitati non convenit, cum sit quaedam spiritualis perfectio: *virtualis* autem quantitas attenditur secundum objecta; secundum quae charitas non crescit; quia minima charitas diligit omnia, quae sunt ex charitate diligenda; ergo charitas non augetur.

2. Praeterea. Id quod est in termino, non recipit augmentum: sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni; ergo charitas augeri non potest.

3. Praeterea. Augmentum quidam motus est; ergo quod augetur, movetur; quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter: sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur, vel generatur; ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur, vel corrumpatur: quod est inconveniens.

Sed contra est, quod August. dicit super Joan. *(implic. tract. 74. et expr. epist. 106.),* quod charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

Respondeo dicendum, quod charitas viae potest augeri: ex hoc enim dicimur esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis: in hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas: quia per ipsam mens Deo unitur; et ideo de ratione charitatis viae est, ut possit augeri; si enim non posset augeri, jam cessaret viae processus; et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens 1. ad Cor. 12.: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quae non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura, vel pauciora diligantur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis, vel minus aliquid diligatur: et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum, quod charitas est in summo ex parte objecti; inquantum scilicet ejus objectum est summum bonum; et ex hoc sequitur, quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus: sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem: sed hi propriam vocem ignoraverunt: cum enim accidens sit, ejus esse est inesse; unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto; quod est magis eam radicari in subjecto: similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum; unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum; augetur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit; sed ita quod magis, ac magis in subjecto esse incipiat.

ARTICULUS V. 128

UTRUM CHARITAS AUGEATUR PER ADDITIONEM.

(1-2. q. 52. art. 2. et 1. Dist. 17. q. 2. art. 2. et Virt. q. 1. art. 11.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod charitas augeatur per additionem: sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem: sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem: dicit enim Philos. in 1. de Gen. *(tex. 31.)*, quod augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum; ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Praeterea. Charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud 1. Joan. 2.: *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet:* sed lumen crescit in aëre per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa; ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. Praeterea. Augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam creare, secundum illud 2. ad Cor. 9.: *Augebit incrementa frugum justitiae vestrae:* sed Deus primo infundendo charitatem aliquid facit in anima, quod ibi prius non erat; ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit, quod prius non erat; ergo charitas augetur per additionem.

Sed contra est, quod charitas est forma simplex: simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in 3. Physic. *(tex. 59. et lib. 3. Metaph. tex. 16.)*; ergo charitas non augetur per additionem.

Respondeo dicendum, quod omnis additio est alicujus ad aliquid: unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum, quorum unum additur alteri ante ipsam additionem; si ergo charitas addatur charitati, oportet praesupponi charitatem additam, ut distinctam a charitate, cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum: posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam; quae quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate, cui additur; si ergo charitas addatur charitati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia.

Distinctio autem in formis est *duplex: una* quidem secundum speciem: *alia* autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem: distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subjecti; potest ergo contingere, quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quaedam objecta, ad quae prius se non extendebat: et sic augetur scientia geometriae in eo, qui de novo incipit scire aliqua geometricalia, quae prius nesciebat: hoc autem non potest dici de charitate: quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa, quae sunt ex charitate diligenda: non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, praesupposita distinctione secundum speciem charitatis additae ad eam, cui additur. Relinquitur ergo, quod si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subjectorum: sicut albedo augetur per hoc, quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid

magis album: sed hoc in proposito dici non potest: quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis; unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur: quod est impossibile: quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem; relinquitur ergo, quod nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc, quod subjectum magis ac magis participat charitatem; idest secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi: hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formae, quae intenditur; eo quod esse hujus formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili; et ideo, cum magnitudo rei consequatur esse ipsius, formam esse majorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire: hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum; sic ergo et charitas augetur per hoc, quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam: non autem per hoc, quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, et aliquid, inquantum est forma accidentalis: inquantum est quantitas, habet, quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem; ut patet in animalibus; inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subjectum; et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliae formae accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his, quae rarefiunt, ut probatur in 4. Physic. *(tex. 80. et seq.)*; et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte objectorum: et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit: habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto: et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc, quam prius: similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem: sed secundum eam, quae est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est *(in corp.)*; unde relinquitur, quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum, quod additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quod intenditur in aëre propter diversitatem luminarium causantium lumen: sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum, quod infusio charitatis importat quamdam mutationem secundum *habere charitatem*, et *non habere;* et ideo oportet, quod aliquid adveniat, quod prius non infuit: sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum *magis*, et *minus habere;* et ideo non oportet, quod aliquid insit, quod prius non infuerit; sed quod magis insit, quod prius minus inerat; et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo; scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI. 129

UTRUM QUOLIBET ACTU CHARITATIS CHARITAS AUGEATUR.

(1-2. q. 52. art. 3. et Dist. 19. q. 2. art. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod quolibet actu charitatis charitas augeatur: quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est: sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam aeternam; quae majus est, quam simplex charitatis augmentum; quia vita aeterna includit charitatis perfectionem; ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Praeterea. Sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus; ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis: sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem; ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Praeterea. Gregorius dicit *(in Pastor. art. 3. cap. 1. Admonit. 35. et Bernard. epist 91. et serm. 2. in Fest. Purific.)*, quod *in via Dei stare retrocedere est:* sed nullus, dum movetur actu charitatis, retrocedit; ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei; ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

Sed contra est, quod effectus non excedit virtutem causae: sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tepore, vel remissione committitur; non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum, quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento: augmentum autem corporale in animalibus, et plantis non est motus continuus; ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodum producit in effectum id, ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam in actu: ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum charitatem; et habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum: et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore: similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam, ut disponens; et ultimus, qui est perfectior agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum: sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas ejus augetur; sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII.

130

UTRUM CHARITAS AUGEATUR IN INFINITUM.

(3. Dist. 17. q. 2. art. 4. et Virt. q. 1. art. 11. ad 17.).

Ad septimum sit proceditur. Videtur, quod charitas non augeatur in infinitum: omnis enim motus est ad aliquem finem, et terminum, ut dicitur in 2. Metaph. *(tex. 8. et 9.):* sed augmentum charitatis est quidam motus; ergo tendit ad aliquem finem, et terminum; ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Praeterea. Nulla forma excedit capacitatem sui subjecti: sed capacitas creaturae rationalis, quae est subjectum charitatis, est finita; ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Praeterea. Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi forte id, quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus: sicut Phil. dicit in 3. Physic. *(tex. 57. et seq.),* quod si uni lineae addatur, quod subtrahitur ab alia linea, quae in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, numquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem, quae est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur, quod ex alia subtrahitur; quod in proposito non contingit: non enim necesse est, ut secundum charitatis augmentum sit minus, quam primum; sed magis probabile est, quod sit aequale, aut majus; cum ergo charitas patriae sit quiddam finitum, si charitas viae in infinitum augeri potest, sequitur quod charitas viae possit sibi adaequare charitatem patriae, quod est inconveniens; non ergo charitas viae in infinitum potest augeri.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Philip. 3.: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam:* ubi dicit Glos. *(ord. Nic. de Ly. ex Aug. enar. in Psal. 69.)*: « Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem »; ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

Respondeo dicendum, quod terminus augmento alicujus formae potest praefigi *tripliciter: uno modo* ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam: sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens: *alio modo* ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto: *tertio* ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viae: ipsa enim charitas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus: similiter etiam causa agens charitatem est infinitae virtutis, scilicet Deus: similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento praefigi non potest; quia semper charitate excresente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum; unde relinquitur, quod charitatis augmento nullus terminus praefigatur in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum, quod capacitas creaturae rationalis per charitatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud 2. ad Cor. 6.: *Cor nostrum dilatatum est;* et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in his, quae habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his, quae habent diversam rationem quantitatis: sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei: non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viae, quae sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriae, quae sequitur visionem apertam; unde non sequitur ratio.

ARTICULUS VIII. 131

UTRUM CHARITAS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTA.

(Infr. q. 184. art. 2. et 3. Dist. 26. q. 3. art. 4. et Veri. q. 10. art. 10. et opusc. 18. cap. 5. 6. et 7.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod charitas in hac vita non possit esse perfecta: maxime enim haec perfectio in Apostolis fuisset: sed in eis non fuit: dicit enim Apostolus ad Philip. 3.: *Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim;* ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Praeterea. Aug. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 36.),* quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis; sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas: sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud 1. Joan. 1.: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus:* omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit; ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Praeterea. Illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere: sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est *(art. praec.);* ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est, quod August. dicit super 1. Canon. Joan. *(tract. 5.):* « Charitas, cum fuerit roborata, perficitur: cum autem ad perfectionem venerit, dicit: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo* »: sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit; ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

Respondeo dicendum, quod perfectio charitatis potest intelligi *dupliciter: uno modo* ex parte diligibilis: *alio modo* ex parte diligentis: *ex parte* quidem *diligibilis* perfecta est charitas, ut diligatur aliquid, quantum diligibile est: Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est: bonitas autem ejus est infinita; unde infinite diligibilis est: nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quaelibet virtus creata sit finita; unde per hunc modum nullius creaturae charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit: *ex parte* vero *diligentis* tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum, quantum potest: quod quidem contingit *tripliciter; uno modo* sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum; et haec est perfectio charitatis patriae, quae *non est possibilis in hac vita,* in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum: *alio modo,* ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo, et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio charitatis, quae est possibilis

in via: non tamen est communis omnibus habentibus charitatem: *tertio modo* ita, quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo; ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apost. negat de se perfectionem patriae; unde Glos. *(Aug. lib. 2. de Peccator. Mer. et Remis. cap. 13.),* ibidem dicit, quod perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata venialia, quae non contrariantur habitui charitatis, sed actui: et ita non repugnant perfectioni viae, sed perfectioni patriae.

Ad tertium dicendum, quod perfectio viae non est perfectio simpliciter; et ideo semper habet, quo crescat.

ARTICULUS IX. 132

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR TRES GRADUS CHARITATIS: INCIPIENS, PROFICIENS, ET PERFECTA.

(Infr. q. 183. art. 4. et q. 184. art. 2. et opusc. 61. cap. 2. et Psal. 24.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur *tres* gradus charitatis; scilicet: *charitas incipiens, proficiens,* et *perfecta:* inter principium enim charitatis, et ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii; non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Praeterea. Statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere; non ergo debet distingui charitas proficiens a charitate incipiente.

3. Praeterea. Quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest ejus charitas augeri, ut dictum est *(art. 7. huj. q.):* sed charitatem augeri est ipsam proficere; ergo charitas perfecta non debet distingui a charitate proficiente: inconvenienter ergo praedicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est, quod August. dicit super 1. Canon. Joan. *(tract. 5.): Charitas, cum fuerit nata, nutritur,* quod pertinet ad incipientes: *cum fuerit nutrita, roboratur,* quod pertinet ad proficientes: *cum fuerit roborata, perficitur,* quod pertinet ad perfectos; ergo est triplex gradus charitatis.

Respondeo dicendum, quod spirituale augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento, quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit; habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quae homo perducitur per augmentum: sicut *infantilis* aetas dicitur, antequam habeat usum rationis: *postea* autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui, et ratione uti: iterum *tertius* status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare: et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum; ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per charitatis augmentum: nam *primo* quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quae in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad *incipientes,* in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur. *Secundum* autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono pro-

ficiat: et hoc studium pertinet ad *proficientes,* qui ad hoc principaliter intendunt, ut in eis charitas per augmentum roboretur. *Tertium* autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat, et eo fruatur: et hoc pertinet ad *perfectos,* qui cupiunt *dissolvi, et esse cum Christo:* sicut etiam videmus in motu corporali, quod *primum* est recessus a termino, *secundum* autem est appropinquatio ad alium terminum, *tertium* est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis illa determinata distinctio, quae potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quae dicta sunt *(in corp. art.):* sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his: *principio, medio, et fine,* ut Philos. dicit in 1. de Coelo *(tex. 2.).*

Ad secundum dicendum, quod illis, in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet, ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur: sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de aedificatoribus Hierusalem *(lib. 2. cap. 4.).*

Ad tertium dicendum, quod perfecti etiam in charitate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur, ut Deo inhaereant: et quamvis etiam hoc quaerant et incipientes, et proficientes: tamen magis sentiunt circa alia suam solicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficentes vero de profectu virtutum.

ARTICULUS X. 133

UTRUM CHARITAS POSSIT DIMINUI.

(1. Dist. 17. q. 2. art. 5. et Mal. q. 7. art. 2.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod charitas possit diminui: contraria enim nata sunt fieri circa idem; sed augmentatio, et diminutio sunt contraria; cum ergo charitas augeatur, ut dictum est supra *(art. 4. huj. q.),* videtur etiam quod possit diminui.

2. Praeterea. Aug. 10. Conf. *(cap. 29.)* ad Deum loquens, dicit: *Minus te amat, qui tecum aliquid amat;* et in lib. 83. QQ. *(q. 36.)* dicit, quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis: ex quo videtur, quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis: sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud, quam Deus, potest in homine crescere; ergo charitas potest diminui.

3. Praeterea. Sicut August. dicit 8. super Genes. ad lit. *(cap. 12.),* «non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente, quod facit»: ex quo potest accipi, quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primo ei charitatem infundendo: sed in prima charitatis infusione minus se praeparanti Deus minorem charitatem infundit; ergo etiam in conservatione charitatis minus se praeparanti minorem charitatem conservat; potest ergo charitas diminui.

Sed contra est, quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. 8.: *Lampades ejus,* scilicet charitatis, *lampades ignis, atque flamma-*

rum: sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit; ergo charitas, quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, idest diminui, non potest.

Respondeo dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est *(art. 4. huj. q. ad 2.)*: sed cum augeatur secundum quantitatem, quam habet per comparationem ad subjectum, hic oportet considerare, utrum ex hac parte diminui possit: si autem diminuatur, oportet, quod *vel* diminuatur per aliquem actum, *vel* per solam cessationem ab actu: per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitae, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est *(1-2. q. 53. art. 3.)*; unde de amicitia Phil. dicit in 8. Ethicor. *(cap. 5.)*, quod multas amicitias inappellatio solvit, idest non appellare amicum, vel non colloqui ei: sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa: causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur: sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*; unde relinquitur, quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione; relinquitur ergo, quod diminutio charitatis non possit causari, nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato: a Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum poenae, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati; unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum poenae: poena autem debetur peccato; unde relinquitur, quod si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum *vel* effective, *vel* meritorie. *Neutro* autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam; et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur *(art. 12. huj. q.)*; et etiam *meritorie*, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit, charitas enim est circa finem ultimum: veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea, quae sunt ad finem: non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit, quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem: sicut etiam in speculativis scientiis falsae opiniones circa ea, quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum: similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis: cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori: Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso; unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem: unde consequens est, quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo: potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius; quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subjectum aequaliter se habet ad utrumque contrariorum: sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum, et diminutionem: potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est *(in corp.)*; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est cupiditas. *Una* quidem, qua finis in creaturis constituitur: et haec mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, ut August. dicit ibid.; et hoc facit, quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo; et sic intelligendum est, quod dicitur: *Minus te amat, qui tecum aliquid amat;* subditur enim: *Quod non propter te amat,* quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali, quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem *alia* cupiditas venialis peccati, quae semper [al. *non semper*] diminuitur per charitatem: sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dicta *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est *(1-2. q. 113. art. 3.)*; et ideo illud, quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod charitas infundenda sit minor: sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus; unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur charitas.

ARTICULUS XI. 134

UTRUM CHARITAS SEMEL HABITA POSSIT AMITTI.

(3. Dist. 31. q. 1. art. 2. et lib. 4. Contr. g. cap. 69. et Virt. q. 2. art. 12.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod charitas semel habita non possit amitti: si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum: sed ille qui habet charitatem, non potest peccare: dicitur enim. 1. Joan. 3.: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet: et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est:* charitatem autem non habent nisi filii Dei: *ipsa* enim *est, quae distinguit inter filios regni, et filios perditionis,* ut August. dicit in 15. de Trinit. *(cap. 18.)*; ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Praeterea. August. dicit in 8. de Trinit. *(cap. 7.)* quod dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est: sed, sicut ipse dicit in epist. ad Jul. Comitem *(sc. in lib. de Salutarib. docum. cap. 7. inter op. August. et in epist. 41. Hier. ad Rufin.)*: *Charitas, quae deficere potest, numquam vera fuit;* ergo neque charitas fuit; si ergo charitas semel habeatur, numquam amittitur.

3. Praeterea. Gregor. dicit in homil. Pentecostes *(30.)*, quod amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est: sed nullus magna operando amittit charitatem; ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Praeterea. Liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum: sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est; ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est, quod dicitur Apocal. 2.: *Habeo adversum te pauca, quod primam charitatem reliquisti.*

Respondeo dicendum, quod per charitatem Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet *(q. 23. et 24. art. 2.)*. *Tripliciter* ergo possumus considerare charitatem. *Uno modo* ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum: et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex

virtute Spiritus Sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit; unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando; nam donum perseverantiae computatur inter beneficia Dei, *quibus certissime liberantur, quicumque liberantur,* ut August. dicit in lib. 2. Praedestin. Sanct. *(qui est de Dono Persever. cap. 4.)*. *Alio modo* potest considerari charitas secundum propriam rationem: et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem; unde charitas nullo modo potest peccare; sicut nec calor potest infrigidare; et sicut etiam injustitia non potest bonum facere ut August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 24.)*. *Tertio modo* potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem: potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum, et secundum *universalem* rationem, qua comparatur forma ad materiam: et secundum *specialem* rationem, qua comparatur habitus ad potentiam: est autem de ratione formae, quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiae; sicut patet in formis generabilium, et corruptibilium; quia materia horum sic recipit unam formam, quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiae potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius: sed forma corporis coelestis, quia replet totam materiae potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest; sic ergo *charitas patriae,* quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, *inamissibiliter habetur:* charitas autem viae non sic replet potentialitatem sui subjecti; quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium est, ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit id videri bonum, quod ei convenit, malum autem, quod ei repugnat: sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem: ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem; unde et Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 5.)* quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei:* ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis: et ideo charitas patriae amitti non potest: charitas autem viae, in cujus statu non videtur ipsa essentia divinae bonitatis [al. *ipsa Dei essentia, quae est essentia bonitatis*], potest amitti.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus Sancti, cujus conservatione a peccato immunes redduntur, quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quod charitas, quae deficere potest, ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est: hoc enim esset, si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret, et postea amare desineret; quod non esset verae dilectionis: sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis: non tamen semper magna operatur in actu, propter conditionem subjecti.

Ad quartum dicendum, quod charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum: sed quandoque contingit, quod cha-

ritas actu non agit: et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

ARTICULUS XII. 135

UTRUM CHARITAS AMITTATUR PER UNUM ACTUM PECCATI MORTALIS.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis: dicit enim Orig. in 1. Periarch. *(cap. 3.)*: « Si aliquando satietas capit aliquem ex his, qui in summo, perfectoque constiterint gradu, non arbitror, quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est »: sed homo decidit charitatem amittens; ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Praeterea. Leo Papa dicit in serm. *(9.)* de Passione alloquens Petrum: « Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus; et fons charitatis lavit verba formidinis ». Et ex hoc accepit Bernardus *(colligitur ex lib. 2. de Amore Dei, cap. 6.)*, quod dicit, *in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam:* sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter; ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea. Charitas est fortior, quam virtus acquisita: sed habitus virtutis acquisitae non tollitur per unum actum peccati contrarium; ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Praeterea. Charitas importat dilectionem Dei, et proximi: sed aliquis committens aliquod peccatum mortale retinet dilectionem Dei, et proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quae sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est *(art. 10. huj. q.)*; ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Praeterea. Virtutis theologicae objectum est ultimus finis: sed aliae virtutes theologicae, scilicet: fides, et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes; ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra. Per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. 6.: *Stipendia peccati mors:* sed quilibet habens charitatem habet meritum vitae aeternae: dicitur enim Joan. 14.: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* in qua quidem manifestatione vita aeterna consistit, secundum illud Joan. 17.: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum:* nullus autem potest esse simul dignus vita aeterna, et morte aeterna; ergo impossibile est, quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali; tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur: quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc, quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum; est ergo de ratione charitatis, ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et praeceptorum ejus regulam in omnibus sequi; quid-

quid enim contrariatur praeceptis ejus, manifeste contrariatur charitati; unde de se habet, quod charitatem excludere possit.

Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret, quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui: continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur: sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis, qui sic se habet in infusione, et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aëris; ut dictum est *(art. 10. huj. q. arg. 3. ubi cit. August. cujus haec verba sunt)*; et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc, quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis; ita etiam charitas statim deficit esse in anima per hoc, quod aliquod obstaculum ponitur influentiae charitatis a Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis praeceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstaculum: quia ex hoc ipso quod homo eligendo praefert peccatum divinae amicitiae, quae requiritur ut Dei voluntatem sequamur, consequens est, ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur; unde et August. dicit 8. super Gen. ad literam *(cap. 12. in med.)* quod homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo, qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam praecedentem; unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est *(1-2. q. 88. art. 3.)*: sed tamen per unum actum peccati mortalis, si cum commiserit, decidit, charitate amissa: sed quia ipse subdit: *Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur,* potest aliter dici, quod ipse intelligit, eum penitus evacuari, et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum, quod charitas amittitur *dupliciter: uno modo* directe per actualem contemptum: et hoc modo Petrus charitatem non amisit: *alio modo* indirecte, quando committitur aliquid contrarium charitati, propter aliquam passionem concupiscentiae, vel timoris: et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis *(in corp.)*.

Ad quartum dicendum, quod non quaelibet inordinatio affectionis, quae est circa ea quae sunt ad finem, idest circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solum quando est talis inordinatio, quae repugnat divinae voluntati: et haec inordinatio directe contrariatur charitati, ut dictum est *(in corp. et q. 20. art. 3.)*.

Ad quintum dicendum, quod charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes: omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est *(ibid.)*: et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati: non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei, vel spei tollitur: sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur: unde patet, quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum ex hoc, quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est *(q. 23. art. 8.)*.

QUAESTIO XXV.

DE OBJECTO CHARITATIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto charitatis: circa quod *duo* consideranda occurrunt: *primo* quidem de his, quae sunt ex charitate diligenda: *secundo* de ordine diligendorum.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo. Utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.
Secundo. Utrum charitas sit ex charitate diligenda.
Tertio. Utrum creaturae irrationales sint ex charitate diligendae.
Quarto. Utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.
Quinto. Utrum corpus proprium.
Sexto. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.
Septimo. Utrum peccatores seipsos diligant.
Octavo. Utrum inimici sint ex charitate diligendi.
Nono. Utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.
Decimo. Utrum Angeli sint ex charitate diligendi.
Undecimo. Utrum daemones.
Duodecimo. De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS I. 136

UTRUM DILECTIO CHARITATIS SISTAT IN DEO, AN SE EXTENDAT ETIAM AD PROXIMUM.

(Infr. q. 118. art. 2. et Virt. q. 1. art. 4.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum: sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deuter. 10.: *Et nunc Israël, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas, et diligas eum?* Sed alius est timor, quo timetur homo, qui dicitur *timor humanus*, et alius timor, quo timetur Deus, qui est vel *servilis*, vel *filialis*, ut ex supradictis patet *(q. 19. art. 2.)*; ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, et alius est amor, quo diligitur proximus.

2. PRAETEREA. Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 8.)*, quod *amari est honorari*: sed alius est honor, qui debetur Deo, qui est honor *latriae*, et alius est honor, qui debetur creaturae, qui est honor *duliae*; ergo etiam alius est amor, quo diligitur Deus, et alius, quo diligitur proximus.

3. PRAETEREA. Spes generat charitatem, ut habetur in Glos. *(Interl.)* Matth. 1.: sed spes ita habetur de Deo, quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Hierem. 17.: *Maledictus homo, qui confidit in homine*; ergo charitas ita debetur Deo, quod ad proximum se non extendat.

SED CONTRA est, quod dicit 1. Joan. 4.: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 17. art. 6. et q. 19. art. 3. et 1-2. q. 54. art. 2.)*, habitus non diversificatur, nisi ex hoc, quod variat speciem actus: omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet: cum autem species actus ex objecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius, necesse est, quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione: sicut eadem est specie visio, qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit; unde manifestum est, quod idem specie actus est, quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus; et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri potest *dupliciter,* sicut et amari: *uno modo* propter id quod est proprium sibi: puta cum aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo: et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor: *alio modo* timetur homo, et amatur propter id, quod est Dei in ipso; sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam: et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in communi: sed honor respicit proprium bonum honorati: defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis; et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum; unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum: et similiter Deo singularem honorem latriae exhibemus, propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur, qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine, sicut adjuvante ministerialiter sub Deo: et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret, tamquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum; quod pertinet ad charitatem.

ARTICULUS II. 137

UTRUM CHARITAS SIT EX CHARITATE DILIGENDA.

(1. Dist. 17. q. 1. art. 5. et Dist. 28. art. 1. ad 5.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod charitas non sit ex charitate diligenda: ea enim, quae sunt ex charitate diligenda, duobus praeceptis charitatis concluduntur, ut patet Matth. 22.: sed sub neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus; ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Praeterea. Charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est *(q. 23. art. 1.)*: sed charitas non potest esse particeps beatitudinis; ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Praeterea. Charitas est amicitia quaedam, ut supra dictum est *(ibid.)*: sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens;

quia hujusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiae, ut dicitur in 8. Ethicor. *(cap. 2.)*; ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed contra est, quod August. dicit. 8. de Trinit. *(cap. 8.)*: *Qui diligit proximum, consequens est, ut etiam ipsam dilectionem diligat*: sed proximum diligitur ex charitate; ergo consequens est, ut etiam charitas ex charitate diligatur.

Respondeo dicendum, quod charitas amor quidam est: amor autem ex natura potentiae, cujus est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti: quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere: quia hoc etiam est quoddam verum: sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet, quod supra se reflectatur; quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiae, ut supra dictum est *(q. 23. art. 1.)*: per amicitiam autem amatur aliquid *dupliciter: uno modo,* sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus: *alio modo,* sicut bonum, quod amico volumus: et *hoc modo charitas per charitatem amatur,* et *non primo*: quia charitas est illud bonum, quod optamus omnibus, quos ex charitate diligimus: et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, et proximus sunt illi, ad quos amicitiam habemus: sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis: diligimus enim proximum, et Deum, inquantum hoc amamus, ut nos, et proximus Deum diligamus; quod est charitatem diligere.

Ad secundum dicendum, quod charitas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur; et ideo amatur, sicut bonum desideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amantur illi, ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III. 138

UTRUM ETIAM CREATURAE IRRATIONALES SINT EX CHARITATE DILIGENDAE.

(3. Dist. 28. art. 2. et 5. et Virt. q. 2. art. 7.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod etiam creaturae irrationales sint ex charitate diligendae: per charitatem enim maxime conformamur Deo: sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate: *diligit* enim *omnia, quae sunt,* ut habetur Sap. 11., et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas; ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Praeterea. Charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinet: sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii; ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Praeterea. Sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei: sed fides se extendit ad creaturas irrationales; inquantum credimus, coelum, et terram

esse creata a Deo, et pisces, et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia, et plantas ex terra; ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est, quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum, et ad proximum: sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis; quia non communicat cum homine in vita rationali; ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

Respondeo dicendum, quod charitas secundum praedicta *(art. praec. et q. 23. art. 1.)* est amicitia quaedam: per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: *uno* quidem *modo* amicus, ad quem amicitia habetur: et alio modo bona, quae amico optantur; primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc *triplici* ratione: quarum *duae* pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest: *primo* quidem, quia amicitia ad eum habetur, cui volumus bonum: sed non proprie possumus bonum velle creaturae irrationali, quia non est ejus proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono, quod habet, per liberum arbitrium; et ideo Philos. dicit in 2. Phys. *(tex. 58. et 59.)*, quod hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel male contingere, nisi secundum similitudinem: *secundo*, quia omnis amicitia, fundatur super aliqua communicatione vitae. Nihil enim ita proprium est amicitiae, sicut bona vita, ut patet per Philos. 8. Ethic. *(cap. 3. et 4.)*: creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem; unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram: *tertia* ratio est propria charitati: quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cujus creatura irrationalis capax non est; unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem: possunt tamen ex charitate diligi creaturae irrationales, sicut bona, quae aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum: et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo vestigii non dat capacitatem vitae aeternae, sed similitudo imaginis; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera: sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola, quae nata sunt habere bonum vitae aeternae: unde non est simile.

ARTICULUS IV. 139

UTRRM HOMO DEBEAT SEIPSUM EX CHARITATE DILIGERE.

(1. Dist. 32. q. 1. art. 2. ad 3. et 3. Dist. 26. et Virt. q. 2. art. 7.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod homo non diligat seipsum ex charitate: dicit enim Gregor. in quadam homil. *(17.)*, quod *charitas minus quam inter duos haberi non potest;* ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Praeterea. Amicitia de sui ratione importat redamationem, et aequalitatem, ut patet in 8. Ethic. *(cap. 2. et 8.)*, quae quidem non possunt esse homini ad seipsum: sed charitas amicitia quaedam est, ut supra dictum est *(q. 23. art. 1.)*; ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Praeterea. Illud, quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile; quia *charitas non agit perperam,* ut dicitur 1. ad Cor. 13.: sed amare seipsum vituperabile est: dicitur enim 2. ad Timoth. 3.: *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos;* ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur Levit. 19.: *Diliges amicum tuum, sicut teipsum:* sed amicum ex charitate diligimus; ergo et nos ipsos debemus ex charitate diligere.

Respondeo dicendum, quod cum charitas sit quaedam amicitia, sicut dictum est *(q. 23. art. 1.), dupliciter* possumus de charitate loqui: *uno modo,* sub communi ratione amicitiae: et secundum hoc dicendum est, quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia: quia amicitia unionem quamdam importat: dicit enim Dionys. de Div. Nom. *(cap. 4. lect. 9.),* quod *amor est virtus unitiva,* unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alium; unde sicut unitas est principium unionis; ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma, et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus, sicut ad nos ipsos: dicitur enim in 9. Ethic. *(cap. 4. et 8.),* quod amicabilia, quae sunt ad alterum, veniunt ex his quae sunt ad seipsum: sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. *Alio modo* possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius; prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei: inter quae etiam est ipse homo, qui charitatem habet: et sic inter caetera, quae ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiae rationem.

Et secundum hoc etiam procedit ratio secunda.

Ad tertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona, quae pertinent ad perfectionem rationis: et hoc modo praecipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS V. 140

UTRUM HOMO DEBEAT CORPUS SUUM EX CHARITATE DILIGERE.

(3. Dist. 28. art. 7. et Virt. q. 2. art. 7. corp. ad 14. et 15.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat corpus suum ex charitate diligere: non enim diligimus illum, cui convivere non volumus: sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. 7.: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et Philip. 1.: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo;* ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Praeterea. Amicitia charitatis fundatur super communicatione divinae fruitionis: sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest; ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Praeterea. Charitas, cum sit amicitia quaedam, ad eos habetur, qui redamare possunt: sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere; ergo non est ex charitate diligendum.

Sed contra est, quod August. in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 23. et 26.)* ponit quatuor ex charitate diligenda, inter quae unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum, quod corpus nostrum secundum *duo* potest considerari: *uno modo* secundum ejus naturam: *alio modo* secundum corruptionem culpae, et poenae: natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed a Deo; unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. 6.: *Exhibete membra vestra arma justitiae Deo;* et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere: sed infectionem culpae, et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam; imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud 2. ad Cor. 5.: *Nolumus expoliari, sed supervestiri:* sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore, et corruptione ipsius, quae *aggravat animam,* ne possit Deum videre; unde signanter dixit: *De corpore mortis hujus.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera, quae per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire; unde ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet: sanitatis, et incorruptionis vigor, ut Augustin. dicit in epist. *(18. olim 56.)* ad Diosc.; et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quod redamatio habet locum in amicitia, quae est ad alterum, non autem in amicitia, quae est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICULUS VI. 141

UTRUM PECCATORES SINT EX CHARITATE DILIGENDI.

(3. Dist. 28. art. 4. et Virt. q. 2. art. 8. ad 8. et 9.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod peccatores non sint ex charitate diligendi: dicitur enim in Ps. 118: *Iniquos odio habui:* sed David charitatem perfectam habebat; ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quam diligendi.

2. Praeterea. *Probatio dilectionis exhibitio est operis,* ut Gregor. dicit in Hom. Pent. *(30.);* sed peccatoris justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera, quae videntur esse odii, secundum illud Ps. 100.: *In matutino interficiebam omnes peccatores terrae;* et Dominus praecepit Exod. 22.: *Maleficos non patieris vivere;* ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Praeterea. Ad amicitiam pertinet, ut amicis optemus, et velimus bona: sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm. 9.: *Convertantur peccatores in infernum;* ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Praeterea. Proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle: sed charitas non facit velle, quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium; ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Praeterea. Proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 5.)*: sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud 2. ad Corinth. 6.: *Exite de medio eorum;* ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 30.)*, quod cum dicitur: *Diliges proximum tuum,* manifestum est, omnem hominem proximum esse deputandum: sed peccatores non desinunt esse homines; quia peccatum non tollit naturam; ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Respondeo dicendum, quod in peccatoribus *duo* possunt considerari; scilicet: *natura,* et *culpa:* secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q. et q. 23. art. 1. et 5.)*; et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi: sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum; unde *secundum culpam,* qua Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccatores, etiam pater, et mater, et propinqui, ut habetur Luc. 14.: debemus enim in peccatoribus odire, quod peccatores sunt, et diligere, quod homines sunt beatitudinis capaces: et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum: et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit *(Ps. 138.)*: *Perfecto odio oderam illos:* ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus; unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod amicis peccantibus, sicut Phil. dicit in 9. Ethicor. *(cap. 3.)*, non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quamdiu [al *quousque*] habetur spes sanationis eorum: sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis, quam pecunia: sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda; et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum, quam eorum emendatio, secundum legem divinam, et humanam praecipiuntur occidi: et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae: et tamen mors per judicem inflicta peccatori prodest, si convertatur, ad culpae expiationem; si vero non convertatur, ad culpae terminationem; quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi imprecationes, quae in Sacra Scriptura inveniuntur, *tripliciter* possunt intelligi: *uno modo* per modum praenuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus: *Convertantur peccatores in infernum,* idest *convertentur: alio modo* per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad poenam hominum, sed ad justitiam punientis, secundum illud Psalmi 57.: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam:* quia nec ipse Deus puniens *laetatur in perditione impiorum,* ut dicitur Sap. 1., sed in sua justitia; quia *justus Dominus et justitias dilexit (Psalm. 10.): tertio,* ut desiderium referatur ad remotionem culpae, non ad ipsam poenam; ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad quartum dicendum, quod ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus, quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his, de quibus ipsi gaudent; sed ut faciamus eos velle, quod volumus, et gaudere de his, de quibus gaudemus; unde dicitur Hier. 15.: *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

Ad quintum dicendum, quod convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum, quod eis imminet, ne ab eis subvertantur: perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant: sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat, et bibebat, ut dicitur Matth. 9.: convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus; et sic dicitur 2. ad Cor. 6.: *Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis,* scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS VII. 142

UTRUM PECCATORES DILIGANT SEIPSOS.

(3. Dist. 29. q. 1. art. 5. et Veri. q. 2. art. 12. ad 6. et Ps. 10.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod peccatores seipsos diligant: illud enim, quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur: sed amor sui est principium peccati: dicit enim Aug. 14. de Civit. Dei *(cap. ult.),* quod *facit civitatem Babylonis;* ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Praeterea. Peccatum non tollit naturam: sed hoc unicuique convenit ex sua natura, quod diligat seipsum; unde etiam creaturae irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse, et alia hujusmodi; ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Praeterea. Omnibus est diligibile bonum, ut Dionys. dicit in 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 5.):* sed multi peccatores reputant se bonos; ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 10.: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

Respondeo dicendum, quod amare seipsum *uno modo* commune est omnibus, *alio modo* proprium est bonorum, *tertio modo* proprium est malorum, quod enim aliquis amet id, quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid *dupliciter: uno modo* secundum suam substantiam, et naturam: et secundum hoc omnes aestimant, se esse id quod sunt, scilicet ex anima, et corpore compositos; et sic etiam omnes homines boni, et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem: *alio modo* dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere: sic autem non omnes aestimant, se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva, et corporalis: quorum primum Apost. nominat *interiorem hominem,* secundum *exteriorem,* ut patet 2. ad Cor. 4.: boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem; unde secundum hoc aestimant, se esse quod sunt: mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam, et corporalem, scilicet exteriorem hominem; unde non recte co-

gnoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id, quod seipsos esse reputant: boni autem vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat Philos. in 9. Ethic. *(cap. 4.)* per *quinque,* quae sunt amicitiae propria: unusquisque enim amicus *primo* quidem vult suum amicum esse, et vivere: *secundo* vult ei bona: *tertio* operatur bona ad ipsum: *quarto* convivit ei delectabiliter: *quinto* concordat cum ipso, quasi eisdem delectatus, et contristatus; et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate, et optant ei bona, quae sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt; quia ibi inveniunt bonas cogitationes in praesenti, et memoriam praeteritorum bonorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem; quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor; quia inveniunt ibi mala et praesentia, et praeterita, et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm. 49.: *Arguam te, et statuam contra faciem tuam;* et per eadem probari potest, quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis: sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quod ille amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur: quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum *(in corp. art.).*

Ad tertium dicendum, quod mali, inquantum aestimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui: nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quae etiam non est possibilis in his, qui valde sunt mali.

ARTICULUS VIII. 143

UTRUM SIT DE NECESSITATE CHARITATIS, UT INIMICI DILIGANTUR.

(1. Dist. 20. art. 1. et Virt. q. 2. art. 8. et opusc. 4. cap. 8. et Rom. 12. lect. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur: dicit enim Augustinus in Enchir. *(cap. 73.)* quod hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantae multitudinis, quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: *Dimitte nobis debita nostra:* sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur, Proverb. 10.: *Universa delicta operit charitas;* ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Praeterea. Charitas non tollit naturam: sed unaquaeque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium; sicut ovis lupum, et aqua ignem; ergo charitas non facit, quod inimici diligantur.

3. Praeterea. *Charitas non agit perperam (1. Cor. 13.):* sed hoc videtur esse perversum, quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat

amicos, unde 2. Reg. 19., exprobrando dicit Joab ad David: *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te;* ergo charitas non facit, ut inimici diligantur.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 5.: *Diligite inimicos vestros.*

Respondeo dicendum, quod dilectio inimicorum *tripliciter* potest considerari: *uno* quidem *modo*, ut inimici diligantur, inquantum sunt inimici, et hoc est perversum, et charitati repugnans; quia hoc est deligere malum alterius; *alio modo* potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali: et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis; ut scilicet aliquis diligens Deum, et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat: *tertio modo* potest considerari dilectio inimicorum in speciali; ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum: et istud non est de necessitate charitatis absolute: quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis; quia hoc esset impossibile: est tamen de necessitate charitatis secundum praeparationem animi; ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc, quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis: cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente: sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi: et secundum hunc modum loquitur August. *(loc. cit. in arg. 1.).*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod unaquaeque res naturaliter odio habet id, quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium: inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici; unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere, quod nobis inimici sunt: non autem nobis sunt contrarii, inquantum homines sunt, et beatitudinis capaces: et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile: et hoc non facit charitas, ut dictum est *(in corp. art.).*

ARTICULUS IX. 144

UTRUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS, QUOD ALIQUIS INIMICO SIGNA, ET EFFECTUS DILECTIONIS EXHIBEAT.

(3. Dist. 30. art. 1. ad 1. et art. 2. et Rom. 14. lect. 3.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod de necessitate charitatis sit, quod aliquis homo signa, vel effectus dilectionis inimico exhibeat: dicitur enim 1. Joan. 3.: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, et veritate:* sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum, quem diligit, signa, et effectus dilectionis; ergo de necessitate charitatis est, ut aliquis hujusmodi signa, et effectus inimicis exhibeat.

2. Praeterea. Matth. 5., Dominus simul dicit: *Diligite inimicos vestros;* et: *Benefacite his, qui oderunt vos:* sed diligere inimicos est de necessitate charitatis; ergo etiam benefacere inimicis.

3. Praeterea. Charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus: sed Gregor. dicit in Homil. *(30.)* Pentec., quod amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur, si est; si desinit operari, non est amor: ergo charitas, quae habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu: sed de necessitate charitatis est, ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus; ergo de necessitate charitatis est, ut etiam ad inimicos signa, et effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est, quod Matth. 5. super illud: *Benefacite his, qui oderunt vos,* dicit Glos. *(ord. sup. illud: Estote ergo vos perfecti, et Aug. in Enchir. cap. 75.),* quod benefacere inimicis est cumulus perfectionis: sed id, quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius; ergo non est de necessitate charitatis, quod aliquis signa, et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum, quod effectus, et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur: dilectio autem interiori ad inimicum in communi quidem est de necessitate praecepti absolute; in speciali autem est non absolute, sed secundum praeparatione animi, ut supra dictum est *(art. praec.)*; sic ergo dicendum est de effectu, et signo dilectionis exterius exhibendo: sunt enim quaedam signa, vel beneficia dilectionis, quae exhibentur proximis in communi: puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo; aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati: et talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti: si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Lev. 19.: *Non quaeres ultionem, et non eris memor injuriae civium tuorum.* Alia vero sunt beneficia, vel dilectionis signa, quae quis exhibet particulariter aliquibus personis: et talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum praeparationem animi; ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitate, secundum illud Proverb. 25.: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum:* sed quod praeter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. 145

UTRUM DEBEAMUS ANGELOS EX CHARITATE DILIGERE.

(3. Dist. 28. art. 3. et Virt. q. 2. art. 7. corp. et ad 7. et 8.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod angelos ex charitate non debeamus diligere: ut enim August. dicit in lib. 1. de Doctr. Christ. *(cap. 26.)* gemina est dilectio charitatis, scilicet: Dei, et proximi: sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiae creatae: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie; ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Praeterea. Magis conveniunt nobiscum bruta animalia, quam angeli: nam nos, et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo: sed ad bruta

animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*; ergo etiam neque ad angelos.

3. Praeterea. Nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 5.)*: sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus; ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 30)*: « Jam vero si vel cui praebendum a nobis est, vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae, recte proximus dicitur, manifestum est, praecepto, quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiae impenduntur officia ».

Respondeo dicendum, quod amicitia charitatis, sicut supra dictum est *(q. 23. art. 1.)*, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cujus participatione communicant cum angelis homines: dicitur enim Matth. 22. quod *in resurrectione erunt homines, sicut angeli in coelo*; et ideo manifestum est, quod amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam aeternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturae sensitivae, secundum quam non sumus participes aeternae beatitudinis, sed secundum mentem rationalem in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum, quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quae nobis est secundum sensitivam naturam: convivimus tamen angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est *(q. 23. art. 1. ad 1.)*.

ARTICULUS XI. 146

UTRUM DEBEAMUS DAEMONES EX CHARITATE DILIGERE.

(3. Dist. 28. q. 1. art. 5. et Dist. 31. q. 2. art. 3. et Rom. 13. lect. 2.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod daemones ex charitate debeamus diligere: angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente: sed etiam daemones sic nobiscum communicant; quia data naturalia in eis manent integra, scilicet: *esse, vivere*, et *intelligere*, ut dicitur Dionys. in 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 19.)*; ergo debemus daemones ex charitate diligere.

2. Praeterea. Daemones differunt a beatis angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a justis: sed justi homines ex charitate diligunt peccatores; ergo etiam ex charitate debent diligere daemones.

3. Praeterea. Illi, a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex charitate diligi, tamquam proximi; sicut patet ex auctoritate Augustinus supra inducta *(art. praec. in arg. sed cont.)*: sed daemones nobis in multis sunt utiles, dum *nos tentando nobis coronas fabricant*, sicut August. dicit 11. de Civit. Dei *(cap. 17. sed clarius Bernard. serm. 17. in Cant.)*; ergo daemones sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 28.: *Delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit:* sed perfectio pacis, et foederis est per charitatem; ergo ad daemones, qui sunt inferni incolae, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 6. huj. q.)*, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire: sub nomine autem daemonis significatur natura peccato deformata; et ideo daemones ex charitate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus, qui daemones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, respondendum est secundum praemissa *(art. 2. et 3. huj. q.)*, quod aliquid ex charitate diligitur *dupliciter. Uno modo,* sicut ad quem amicitia habetur: et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus: pertinet enim ad rationem amicitiae, ut amicis nostris bonum velimus: illud autem bonum vitae aeternae, quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex charitate velle non possumus: hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. *Alio modo* diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere, ut bonum alterius: per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, et utilitatem hominum, ut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*; et per hunc modum naturam daemonum etiam ex charitate diligere possumus; inquantum, scilicet, voluntas illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad aeternam beatitudinem habendam, sicut habet mens daemonum; et ideo amicitia charitatis, quae fundatur super communicatione vitae aeternae magis, quam super communicatione naturae, habetur ad Angelos, non autem ad daemones.

Ad secundum dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem aeternam; quod non habent illi, qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio, sicut et de daemonibus.

Ad tertium dicendum, quod utilitas, quae nobis ex daemonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinae providentiae; et ideo ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII. 147

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR QUATUOR EX CHARITATE DILIGENDA; SCILICET: DEUS, PROXIMUS, CORPUS NOSTRUM, ET NOSIPSI.

(3. Dist. 28. art. 7. et Virt. q. 2. art. 7.)

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter enumerentur *quatuor* ex charitate diligenda; scilicet: *Deus, proximus, corpus nostrum et nosipsi:* ut enim Aug. dicit super Joan. *(tract. 83.)*: *Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit;* in Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius; non ergo est alia dilectio sui ipsius, et alia dilectio Dei.

2. PRAETEREA. Pars non debet dividi contra totum: sed corpus nostrum est quaedam pars nostri; non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. PRAETEREA. Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus; sicut ergo dilectio, qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione, qua quis diligit seipsum; ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione, qua quis diligit corpus suum; non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit I. de Doctr. Christ. *(cap. 23.)*: « Quatuor sunt diligenda: unum, quod supra nos est, scilicet *Deus:* alterum, quod nos sumus: tertium, quod juxta nos est, scilicet *proximus:* quartum, quod infra nos est, scilicet *proprium corpus* ».

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 23. art. 1. et 5.)*, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur: in qua quidem communicatione *unum* est, quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus: *aliud* est beatitudinem directe participans, scilicet homo, et angelus: *tertium* autem est id, ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem, quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa: id autem, quod est beatitudinem participans, potest esse *duplici* ratione diligibile: *vel* quia est unum nobiscum: *vel* quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione: et secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia: prout scilicet homo diligit et seipsum, et proximum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis: et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum, et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius; unde, ea remota, alia removetur.

AD SECUNDUM dicendum, quod subjectum charitatis est mens rationalis, quae potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam: et ideo homo secundum rationalem mentem, quae est principalis in homine, *alio modo* se diligit secundum charitatem, et *alio modo* corpus proprium.

AD TERTIUM dicendum, quod homo diligit proximum et secundum animam, et secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine; et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis: unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUAESTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo. Utrum sit aliquis ordo in charitate.
Secundo. Utrum homo debeat Deum diligere plus, quam proximum.

Tertio. Utrum plus, quam seipsum.
Quarto. Utrum se plus, quam proximum.
Quinto. Utrum homo debeat plus diligere proximum, quam corpus proprium.
Sexto. Utrum unum proximum plus, quam alterum.
Septimo. Utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum.
Octavo. Utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.
Nono. Utrum ex charitate plus debeat diligere filium, quam patrem.
Decimo. Utrum plus debeat diligere matrem, quam patrem.
Undecimo. Utrum plus uxorem, quam patrem, vel matrem.
Duodecimo. Utrum magis benefactorem, quam beneficiatum.
Decimotertio. Utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I. 148

UTRUM IN CHARITATE SIT ORDO.

(3. Dist. 29. q. 1. art. 1. et Virt. q. 2. art. 9.).

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo: charitas enim quaedam virtus: sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo; ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Praeterea. Sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas; sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia aequaliter creduntur; ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Praeterea. Charitas in voluntate est: ordinare autem non est voluntatis, sed rationis; ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed contra est, quod dicitur Cant. 2.: *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 5. Metaph. *(tex. 16.), prius, et posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium: ordo autem includit in se aliquem modum prioris, et posterioris; unde oportet, quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo: dictum autem est supra *(q. praec. art. 12. et q. 23. art. 1.)*, quod dilectio charitatis tendit in Deum, sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur; et ideo oportet, quod in his, quae ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est *(q. 23. art. 7.)*: finis autem habet rationem principii in appetibilibus, et in agendis, ut ex supra dictis patet *(q. 23. art. 7. ad 2. et 1-2. q. 1. art. 1. ad 1.)*; et ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium; et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum quod fides pertinet ad vim cognoscitivam; cujus operatio est, secundum quod res cognitae sunt in cognoscente: charitas autem est in vi affectiva; cujus operatio consistit in hoc, quod anima tendit in ipsas res: ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad

cognitionem nostram; et ideo ordo magis appropriatur charitati, quam fidei: licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis, quae referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem, sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet, sicut ad ordinatam: et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II. 149

UTRUM DEUS SIT MAGIS DILIGENDUS, QUAM PROXIMUS.

(3. Dist. 9. q. 1. art. 3. et Virt. q. 2. art. 7. corp. et ad 7. et 8.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit magis diligendus, quam proximus: dicitur enim 1. Joan. 4.: *Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur, quod illud sit magis diligibile, quod est magis visibile: nam et visio est principium amoris, ut dicitur in 9. Ethic. *(cap. ult.)*: sed Deus est minus visibilis, quam proximus; ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Praeterea. Similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli. 3.: *Omne animal diligit simile sibi*: sed major est similitudo hominis ad proximum suum, quam ad Deum; ergo homo ex charitate magis diligit proximum, quam Deum.

3. Praeterea. Illud, quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per August. in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 22. et 27.)*: sed Deus non est major in seipso, quam in proximo; ergo non est magis diligendus in seipso, quam in proximo; ergo non debet magis diligi Deus, quam proximus.

Sed contra. Illud magis est diligendum, propter quod aliqua odio sunt habenda: sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc. 14.: *Si quis venit ad me, et non odit patrem, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus*; ergo Deus est magis ex charitate diligendus, quam proximus.

Respondeo dicendum, quod unaquaeque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter invenitur illud bonum, super cujus communicatione fundatur: sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides, et obedientia a civibus: amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces; et ideo principaliter, et maxime Deus est ex charitate diligendus: ipse enim diligitur, sicut beatitudinis causa: proximus autem, sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quod *dupliciter* est aliquid causa dilectionis: *uno modo*, sicut id, quod est ratio diligendi: et hoc modo bonum est causa diligendi; quia unumquodque diligitur, inquantum habet rationem boni: *alio modo*, quia est via quaedam ad acquirendum dilectionem: et hoc modo visio est causa dilectionis; non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile; sed quia per visionem perducimur ad dilectionem; ergo non oportet, quod illud, quod est magis visibile, sit magis diligibile; sed quod prius occurrat nobis ad diligendum: et hoc modo argumentatur Apo-

stolus: proximus enim quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus: ex his enim, quae novit animus, discit incognita amare, ut Greg. dicit in quadam hom. *(11.)*; unde si aliquis proximum non diligit, argui potest, quod nec Deum diligit; non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis; sed quia prius diligendus occurrit: Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod similitudo, quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis, quam habemus ad proximum: ex hoc enim quod participamus a Deo id, quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur; et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum, quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est; quia non minuitur per hoc quod est in aliquo: sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

ARTICULUS III. 150

UTRUM HOMO DEBEAT EX CHARITATE PLUS DEUM DILIGERE, QUAM SEIPSUM.

(Infr. q. 44. art. 8. et 3. Dist. 29. art. 3. et Virt. q. 2. art. 4. et Quodl. 1. art. 9.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quam seipsum: dicit enim Philos. in 9. Ethic. *(cap. 8.)*, quod amicabilia, quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum; sed causa est potior effectu; ergo major est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quemcumque alium; ergo magis se debet diligere, quam Deum.

2. Praeterea. Unumquodque diligitur, inquantum est proprium bonum: sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur, quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur; ergo homo diligit magis seipsum, quam quodcumque aliud bonum dilectum; non ergo magis diligit Deum, quam seipsum.

3. Praeterea. Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo: sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum, quod aliquis sibi velle potest; ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere, quam seipsum.

Sed contra est, quod dicit August. in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 22.)*: «Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligas»: sed propter quod unumquodque, et illud magis; ergo magis debet homo diligere Deum, quam seipsum.

Respondeo dicendum, quod a Deo *duplex* bonum accipere possumus; scilicet: *bonum naturae*, et *bonum gratiae*: super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis; quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum, et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, idest vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides, et alia, quae

cognitione carent: quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium; quod manifestatur ex opere, quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius: apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum, et personarum interdum sustinent; unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae; et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo, sicut in communi, et fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. loquitur de amicabilibus, quae sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiae, invenitur secundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus, quae sunt ad alterum, in quo bonum praedictum inveniunt secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum, quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat; sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiscentiae: magis autem amamus Deum amore amicitiae, quam amorem concupiscentiae; quia majus est in se bonum Dei, quam bonum, quod participare possumus fruendo ipso; et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quam seipsum.

ARTICULUS IV. 151

UTRUM HOMO EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE SEIPSUM, QUAM PROXIMUM.

(3. Dist. 29. art. 5. et 4. Dist. 28. q. 2. art. 4. et q. 8. art. 8.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum, quam proximum: principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q. et q. 25. art. 1. et 12.)*: sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum, quam sit ipse; ergo magis debet aliquis talem diligere, quam seipsum.

2. Praeterea. Detrimentum illius, quem magis diligimus, magis vitamus: sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. 12.: *Qui negligit damnum propter amicum, justus est;* ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quam seipsum.

3. Praeterea. 1. ad Cor. 13. dicitur, quod *charitas non quaerit quae sua sunt:* sed illud maxime amamus, cujus bonum maxime quaerimus; ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis, quam proximum.

Sed contra est, quod dicitur Levit. 19. et Matth. 22.: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum:* ex quo videtur, quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, quae habetur ad alterum: sed exemplar potius est, quam exemplatum; ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quam proximum.

Respondeo dicendum, quod in homine *duo* sunt; scilicet: *natura spiritualis, et natura corporalis:* per hoc autem homo dicitur diligere seipsum,

quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est *(q. 25. art. 7.)*; et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi: nam, sicut supra dictum est *(q. 25. art. 1. et 12.)*, Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis: homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem, qua est particeps praedicti boni: proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono: consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum; unde sicut unitas potior est, quam unio; ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi, quam quod alius associetur sibi [al. *ipsi*] in hac participatione; et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quam proximum; et hujus signum est, quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens: sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto; et ideo licet proximus melior sit Deo propinquior: quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum, quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem; quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis: sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in Regula, cum dicitur: *Charitas non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur, quod communia propriis anteponit:* semper autem commune bonum est magis amabile unicuique, quam proprium: sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est *(art. praec.)*.

ARTICULUS V. 152

UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE PROXIMUM, QUAM CORPUS PROPRIUM.

(1-2. q. 73. art. 5. corp. et opusc. 18. cap. 16.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium: in proximo enim intelligitur corpus nostri proximi: si ergo debet homo diligere proximum plus, quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium.

2. Praeterea. Homo plus debet diligere animam propriam, quam animam proximi, ut dictum est *(art. praec.)*: sed corpus proprium propinquius est animae nostrae, quam proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium, quam proximum.

3. Praeterea. Unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat: sed omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Joan. 15.: *Majorem chari-*

tatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum, quam corpus proprium.

Sed contra est, quod August. dicit de Doct. Christ. *(lib. 1. cap. 27.)*, quod plus debemus diligere proximum, quam corpus proprium.

Respondeo dicendum, quod illud magis est ex charitate diligendum, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est *(art. 2. huj. q. et q. 25. art. 12.)*: consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi, quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus; et ideo proximum quantum ad salutem animae magis debemus diligere, quam proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philos. in 9. Ethicor. *(cap. 8. cir. med.)*, unumquodque videtur esse id, quod est praecipuum in ipso; unde cum dicitur proximus magis esse diligendus, quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quae est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum, quod corpus nostrum est propinquius animae nostrae, quam proximus, quantum ad constitutionem propriae naturae: sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animae proximi ad animam nostram, quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu necessitatis, et ideo non est de necessitate charitatis, quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere: sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

ARTICULUS VI. 153

UTRUM UNUS PROXIMUS SIT MAGIS DILIGENDUS, QUAM ALIUS.

(3. Dist. 29. art. 6. et Virt. q. 2. art. 9.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod unus proximus non sit magis diligendus, quam alius: dicit enim August. in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 28. in princ.)*: « Omnes homines aeque diligendi sunt: sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur »; ergo proximorum unus non est magis diligendus, quam alius.

2. Praeterea. Ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inaequalis dilectio: sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus; ut patet per August. in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 27.)*; ergo omnes proximos aequaliter diligere debemus.

3. Praeterea. Amare est velle bonum alicui, ut patet per Philos. in 2. Rhetor. *(cap. 4. in princ.)*: sed omnibus proximis aequale bonum volumus, scilicet vitam aeternam; ergo omnes proximos aequaliter debemus diligere.

Sed contra est, quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat, qui contra ejus dilectionem operatur: sed gravius peccat, qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dile-

ctionem aliquorum aliorum; unde Levit. 20. praecipitur, quod *qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur;* quod non praecipitur de his, qui alios homines maledicunt; ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quam alios.

Respondeo dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit: quidam enim dixerunt, quod omnes proximi sunt aequaliter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quae magis debemus impendere proximis, quam alienis; non autem secundum interiorem affectum, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis: sed hoc irrationabiliter dicitur: non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit: videmus autem in naturalibus, quod inclinatio naturalis proportionatur actui, vel motui, qui convenit naturae uniuscujusque: sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis, quam aqua; quia competit ei esse sub aqua: oportet ergo, quod etiam inclinatio gratiae, quae est affectus charitatis, proportionetur his, quae sunt exterius agenda, ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse; et ideo dicendum est, quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum, quam alium diligere; et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus: sicut enim supra dictum est *(art. 1. huj. q.)* in omnibus, in quibus, invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio potest esse inaequalis *dupliciter: uno modo* ex parte ejus boni, quod amico optamus: et quantum ad hoc, omnes homines aeque diligimus ex charitate; quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem aeternam: *alio modo* dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis: et sic non oportet omnes aeque diligere: vel aliter dicendum, quod dilectio inaequaliter potest ad aliquos haberi *dupliciter: uno modo* ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur: et hanc etiam inaequalitatem oportet servare in beneficentia; quia non possumus omnibus prodesse: sed in benevolentia, dilectionis talis inaequalitas haberi non debet: *alia* vero est inequalitas dilectionis ex hoc, quod quidam plus aliis diliguntur; Augustinus ergo non intendit hanc excludere inaequalitatem, sed primam; ut patet ex his, quae de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi aequaliter se habent ad Deum: sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni, quod amicis optamus.

ARTICULUS VII. 154

UTRUM MAGIS DEBEAMUS DILIGERE MELIORES, QUAM NOBIS CONJUNCTIORES.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores; illud enim videtur esse magis diligendum,

quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud, quod aliqua ratione est odiendum: sicut et albius est, quod est nigro impermixtius: sed personae nobis conjunctae sunt secundum aliquam rationem odiendae, secundum illud Luc. 14.: *Si quis venit ad me, et non odit patrem, et matrem,* etc.: homines autem boni nulla ratione sunt odiendi; ergo videtur, quod meliores sunt magis amandi, quam conjunctiores.

2. Praeterea. Per charitatem homo maxime Deo assimilatur: sed Deus diligit magis meliorem; ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quam sibi conjunctiorem.

3. Praeterea. Secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id, supra quod amicitia fundatur: amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes, vel filios: sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores, quam nobis conjunctiores; ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Tim. 5.: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior:* sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui; ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores, quam ad meliores.

Respondeo dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto, et agenti: sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis: sicut motus habet speciem ex termino, ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis; sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativae dilectionis Deus est: homo autem diligens est; diversitas ergo dilectionis, quae est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum; ut scilicet ei, qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus: quia licet bonum, quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se; habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant: et hoc pertinet ad speciem dilectionis: sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona, quae optamus his, quos diligimus: sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit: et secundum hoc illos, qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quam meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda: nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt: quia secundum eam sunt id quod sunt: sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere, et recedere, augeri, et minui, ut ex supra dictis patet *(q. 24. art. 4. 10. et 11.);* et ideo possum ex charitate velle, quod iste, qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos: quia pluribus modis eos diligimus: ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis: ad eos vero, qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos; cum autem bonum, super quod fundatur quaelibet alia ami-

citia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum, super quod fundatur charitas, consequens est, ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiae: sicut ars, quae est circa finem, imperat arti, quae est circa ea quae sunt ad finem: et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus, vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest a charitate imperari: et ita ex charitate tam eliciente, quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis nostris non praecipimur odire, quod propinqui nostri sunt: sed hoc solum, quod impediunt nos a Deo: et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Micheae 7.: *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad secundum dicendum, quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem; ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est: quaedam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia, quae tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est *(1-2. q. 19. art. 10.)* cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, qnod charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est *(in corp. art.)*: ex quo contingit, quod magis conjunctus magis amatur.

ARTICULUS VIII. 155

UTRUM SIT MAGIS DILIGENDUS ILLE, QUI NOBIS EST MAGIS CONJUNCTUS SECUNDUM CARNALEM ORIGINEM,

(Infr. q. 32. art. 9. et 3. Dist. 28. art. 6. et Virt. q. 2. art. 9. ad 13. et 14.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit magis diligendus ille, qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem: dicitur enim Proverb. 18.: *Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus, quam frater:* et Valerius Maximus dicit *(lib. 4. cap. 7. in princ.)*, quod amicitiae vinculum praevalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius: hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujsque solido judicio incoacta voluntas contrahit; ergo illi, qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quam alii.

2. Praeterea. Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 7.)*: « Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in conjugio suscepissem: non enim vehementior est natura ad diligendum, quam gratia: plus certe diligere debemus, quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc saeculo »; non ergo consanguinei sunt magis diligendi his, qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Praeterea. *Probatio dilectionis est exhibitio operis,* ut Greg. dicit in Homil. *(30. in Evang.)*: sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera, quam etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri; ergo illi, qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maxime diligendi.

Sed contra est, quod specialiter in praeceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20.; ergo illi, qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi: tum quia intensius diliguntur; tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur: intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem; et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis; ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo, quod pertinet ad illam conjunctionem, secundum quam diligitur; et ulterius comparanda est dilectio dilectioni, secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem; sic ergo dicendum est, quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis; amicitia autem concivium in communione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica; et ideo *in his, quae pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem, quae pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones;* unde et Philos. dicit in 9. Ethicor. *(cap. 2.)* quod singulis propria, et congruentia sunt attribuenda: sic autem et facere videntur: ad nuptias enim vocant cognatos: videbitur utique et nutrimenta parentibus oportere maxime sufficere, et honorem: et simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat, quod conjunctio naturalis originis est prior, et immobilior; quia est secundum id, quod pertinet ad substantiam; aliae autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt; et ideo amicitia consanguineorum est stabilior: sed aliae amicitiae possunt esse potiores secundum illud, quod est proprium unicuique amicitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his, quae sub nostra electione cadunt, puta in agendis, praeponderat haec dilectio dilectioni consanguineorum; ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis: amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et praevalet in his, quae ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum, quod Ambros. loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quae pertinent ad communicationem gratiae, scilicet de instructione morum: in hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod duci excercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis.

ARTICULUS IX. 156

UTRUM HOMO EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE FILIUM, QUAM PATREM.

(3. Dist. 29. art. 7. et Virt. q. 2. art. 9. et Eph. 5. lect. 10.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem: illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere: sed magis debemus benefacere filiis, quam parentibus: dicit enim Apost. 2. ad Cor. 12.: *Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis;* ergo magis sunt diligendi filii, quam parentes.

2. Praeterea. Gratia perficit naturam: sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur, ut Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. 12.)*; ergo magis debemus diligere filios, quam parentes.

3. Praeterea. Per charitatem affectus hominis Deo conformatur: sed Deus magis diligit filios, quam diligatur ab eis; ergo etiam et nos magis debemus diligere filios, quam parentes.

Sed contra est, quod Ambros. dicit *(habet. in Glos. ord. sup. illud Cant. 2.: Ordinavit in me charit. et est Orig. hom. 3. in Cant.)*: « Primo Deus diligendus est; secundo parentes; inde filii; post domestici ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 4. huj. q. ad 1. et art. 7.)*, gradus dilectionis ex *duobus* pensari potest: *uno modo* ex parte objecti: et secundum hoc id, quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et quod est Deo similius: et sic pater est magis diligendus, quam filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris: *alio modo* computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis: et sic magis diligitur, quod est conjunctius: et secundum hoc filius est magis diligendus, quam pater, ut Philos. dicit in 8. Eth. *(cap. 12. a princ.)*. *Primo* quidem, quia parentes diligunt filios, ut aliquid sui existentes: pater autem non est aliquid filii: et ideo dilectio, secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. *Secundo,* quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quam e converso. *Tertio,* quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. *Quarto,* quia parentes diutius amaverunt: nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem: dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. 9.: *Non derelinquas amicum antiquum: novus enim non erit similis illi.*

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur subjectio, reverentia, et honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius: et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum: sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ *(cap. 32.)*: *Deus diliget nos ad utilitatem nostram, et suum honorem;* et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem proprie pertinet, ut ei a filiis honor impendatur: ad filium autem, ut ejus utilitati a parentibus provideatur: quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maxime provideat.

ARTICULUS X. 157

UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE MATREM, QUAM PATREM.

(3. Dist. 29. art. 7. ad 4. et 5. et Eph. 4. lect. 7. fin.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod homo magis debeat diligere matrem, quam patrem: ut enim Philos. dicit in 1. de Gen. Anim. *(cap. 19. et lib. 2. cap. 4.)*, foemina in generatione dat corpus: sed homo non habet

animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in 1. dictum est *(q. 90. art. 2. et q. 118.)*; ergo homo plus habet a matre, quam a patre; plus ergo debet diligere matrem, quam patrem.

2. Praeterea. Magis amantem debet magis diligere: sed mater plus diligit filium, quam pater: dicit enim Philos, in 9. Ethic. *(cap. 7. in fin. et lib. 8. cap. 12.)*, quod matres magis sunt amantes filiorum: laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quam patres; ergo mater est magis diligenda, quam pater.

3. Praeterea. Ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud Rom. ult.: *Salutate Mariam, quae multum in nobis laboravit:* sed mater plus laborat in generatione, et educatione, quam pater; unde dicitur Eccli. 7.: *Gemitum matris tuae ne obliviscaris;* ergo plus debet homo diligere matrem, quam patrem.

Sed contra est, quod dicit Hieron. super Exech. *(sup. illud cap. 44.: Sabbata mea sanctificabunt)* quod post Deum omnium patrem diligendus est pater; et postea addit de matre.

Respondeo dicendum, quod in istis comparationibus id, quod dicitur, est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quaesitum de patre, inquantum est pater, an sit plus diligendus quam mater, inquantum est mater: potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis, et malitiae, ut amicitia solvatur, vel minuatur, ut Phil. dicit in 8. Ethic. *(cap. 7.)*; et ideo, ut Ambrosius dicit *(habet in Glos. ord. super illud: Ordinavit in me charit. et est Orig. hom. 3. in Cant.)*, boni domestici sunt malis filiis praeponendi: sed per se loquendo, pater magis est amandus, quam mater: amantur enim pater, et mater, ut principia quaedam naturalis originis: pater autem habet excellentiorem rationem principii, quam mater; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis, et materia; et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem: formatur autem per virtutem formativam, quae est in semine patris: et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem; disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formae susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis: alia enim est species amicitiae, qua diligimus amantem, et qua diligimus generantes: nunc autem loquimur de amicitia, quae debetur patri, et matri secundum generationis rationem.

Ad tertium *(resp. ad 3.: deest in Mss.; sic supplet Cajetanus)* dicendum, quod major excellentia principii in parte praeponderat majori labori matris in generatione; quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quam ratio difficilis, seu laboriosi, etc.

ARTICULUS XI. 158

UTRUM HOMO PLUS DEBEAT DILIGERE UXOREM, QUAM PATREM, ET MATREM.

(3. Dist. 29. q. 1. art. 7. ad 3. et Virt. q. 2. art. 9. ad 18.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem, et matrem: nullus enim dimittit rem aliquam nisi

pro re magis dilecta: sed Gen. 2. dicitur, quod *propter uxorem relinquet homo patrem, et matrem;* ergo magis debet diligere uxorem, quam patrem, et matrem.

2. Praeterea. Apost. dicit Eph. quod *viri debent diligere uxores, sicut seipsos:* sed homo debet magis diligere seipsum, quam parentes; ergo etiam magis debet diligere uxorem, quam parentes.

3. Praeterea. Ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio: sed in amicitia, quae est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis: dicit enim Philos. in Ethic. *(cap. 12. ad fin.),* quod in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges; ergo major debet esse dilectio ad uxorem, quam ad parentes.

Sed contra est, quod *vir debet diligere uxorem suam, sicut carnem suam,* ut dicitur ad Ephes. 5.: sed corpus suum minus homo debet diligere, quam proximum, ut supra dictum est *(art. 5. huj. q.):* inter proximos autem magis debemus parentes diligere; ergo magis debemus diligere parentes, quam uxorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 9. huj. q.),* gradus dilectionis attendi potest et *secundum* rationem boni, et *secundum* conjunctionem ad diligentem; secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxor: quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni: secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro, ut una caro existens, secundum Matt. 19.: *Itaque jam non sunt duo, sed una caro,* et ideo intensius diligitur uxor: sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deseritur pater, et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copulae, et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum, quod homo debeat diligere uxorem suam aequaliter sibi ipsi; sed quia dilectio, quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis, quam quis habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multae rationes dilectionis: et quantum ad aliquid praeponderant rationi dilectionis, quae habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni; quamvis illae praeponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad argumentum sed contra dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly *sicut* importet aequalitatem, sed rationem dilectionis: diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

ARTICULUS XII. 159

UTRUM HOMO DEBEAT MAGIS DILIGERE BENEFACTOREM, QUAM BENEFICIATUM.

(1. Dist. 29. art. 7. ad 2. et 9. Eth. lect. 7.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum: dicit enim August. in lib. de Catechiz. Nud. *(cap. 4.):* « Nulla major est provocatio ad amandum, quam prevenire

amando; nimis enim durus est animus, qui dilectionem etsi non vult impendere, nolit rependere»: sed benefactores praeveniunt nos in beneficio charitatis; ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Praeterea. Tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat: sed gravius peccat qui benefectorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum, cui hactenus benefecit; ergo magis sunt amandi benefactores, quam hi, quibus benefacimus.

3. Praeterea. Inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus; et post eum pater, ut Hieron. dicit *(sup. illud Ezech. 44.: Sabbata mea sanctificabunt)*: sed isti sunt maxime benefactores; ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 9. Ethicor. *(cap. 7.)*, quod benefactores magis videntur amare beneficiatos, quam e converso.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 9. et 11. huj. q.)*, aliquid diligitur magis *dupliciter: uno modo*, quia habet rationem excellentioris boni: *alio modo* ratione majoris conjunctionis. *Primo* quidem *modo* benefactor est magis diligendus: quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est *(art. 9. huj. q.)*: *secundo* autem *modo* magis diligimus beneficiatos, ut Phil. probat in 9. Ethic. *(cap. 7.)* per *quatuor* rationes. *Primo* quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo: *Ista est factura illius:* naturale est autem cuilibet, ut diligat opus suum: sicut videmus, quod poetae diligunt poemata sua; et hoc ideo, quia unumquodque diligit suum esse, et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. *Secundo,* quia unusquisque naturaliter diligit illud, in quo inspicit suum bonum: habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso: sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile: bonum autem honestum delectabilius consideratur, quam bonum utile: tum quia est diuturnius: utilitas enim cito transit, et delectatio memoriae non est sicut delectatio rei praesentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quam utilitates, quae nobis ab aliis provenerunt. *Tertio,* quia ad amantem pertinet agere: vult enim, et operatur bonum amato: ad amatum autem pertinet bonum pati: et ideo excellentius est amare; et propter hoc ad benefactorem pertinet, ut plus amet. *Quarto,* quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere: ea vero, in quibus laboramus, plus diligimus: quae vero nobis de facili proveniunt quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est, ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum: benefactor autem diligit beneficiatum, non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus: quod autem ex se est, potius est eo, quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus: et ideo contrarium habet rationem majoris peccati: sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus: et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus: et parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur: nec tamen oportet, quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus: benefactores enim, a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet: Deum, et parentes, praeferimus his, quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII. 160

UTRUM ORDO CHARITATIS REMANEAT IN PATRIA.

(3. Dist. 31. q. 2. art. 3. et Virt. q. 2. art. 9. ad 12.).

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur, quod ordo charitatis non remaneat in patria: dicit enim August. in lib. de Ver. Relig. *(cap. 48.)*: « Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus »: sed in patria erit perfecta charitas; ergo plus diliget aliquis meliorem, quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Praeterea. Ille magis amatur, cui majus bonum volumus: sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei, qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinae voluntati conformaretur; ibi autem plus bonum habet, qui melior est; ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium, quam seipsum, et extraneum, quam propinquum.

3. Praeterea. Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur, quod dicitur 1. ad Cor. 15.: *Ut sit Deus omnia in omnibus;* ergo magis diligitur, qui est Deo propinquior: et ita aliquis magis diliget meliorem, quam seipsum; et ita extraneum, quam conjunctum.

Sed contra est, quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur: ordo autem charitatis supra positus *(art. 2. 3. et 4. huj. q.)*, ex ipsa natura procedit: omnia autem naturaliter plus se, quam alia amant; ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

Respondeo dicendum, quod necesse est ordinem charitatis remanere in patria quantum ad hoc, quod Deus est super omnia diligendus: hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfecte eo fruetur: sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur: quia, sicut supra dictum est *(art. 7. et 9. huj. q.)*, dilectionis gradus distingui potest *vel* secundum differentiam boni, quod quis alii exoptat, *vel* secundum intensionem dilectionis: primo quidem modo plus diliget meliores, quam seipsum, minus vero minus bonos: volet enim quilibet beatus unumquemque habere, quod sibi debetur secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanae ad divinam: nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus praemium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris [al. *meliorem*] et virtutem, et praemium desiderare: sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet, quod est determinatum divinitus: secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget, quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est *(art. 7. et 9. huj. q.)*; et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur a Deo, ut *primo* quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; *secundario* vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum: sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem: tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum; unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior: cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque

necessitudinem provideat magis, quam alieno, ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum: continget tamen in patria, quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget: non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae: tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis, quae sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est: sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se, quam alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est charitas: quia perfectio charitatis [al. *perfectior charitas*] ordinat hominem perfecte in Deum; quod pertinet ad dilectionem [al. *perfectionem*] sui ipsius, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni, quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi; eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi; et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

QUAESTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu charitatis: et *primo* de principali actu charitatis, qui est dilectio: *secundo* de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Quid sit magis proprium charitatis, utrum amare, vel amari.
Secundo. Utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.
Tertio. Utrum Deus sit propter seipsum amandus.
Quarto. Utrum possit in hac vita immediate amari.
Quinto. Utrum possit amari totaliter.
Sexto. Utrum ejus dilectio habeat modum.
Septimo. Quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.
Octavo. Quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

ARTICULUS I. 161

UTRUM CHARITATIS SIT MAGIS PROPRIUM AMARI, QUAM AMARE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod charitatis sit magis proprium amari, quam amare: charitas enim in melioribus melior invenitur: sed meliores debent magis amari; ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Praeterea. Illud, quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturae, et per consequens melius: sed, sicut dicit Philos. in 8. Ethicor. *(cap. 8.),* multi magis volunt amari, quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi; ergo melius est amari, quam amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Praeterea. Propter quod unumquodque, et illud magis, ut dicitur Poster. lib. 1. text. 5.: sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim August. in lib. de Catech. Rud. *(cap. 4.),* quod nulla est major provocatio ad amandum, quam praevenire amando; ergo charitas magis consistit in amari, quam in amare.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 8. Ethicor. *(cap. 8.),* quod magis existit amicitia in amare, quam in amari: sed charitas est amicitia quaedam; ergo charitas magis consistit in amare, quam in amari.

Respondeo dicendum, quod amare convenit charitati, inquantum est charitas: charitas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum: amari autem non est actus charitatis ipsius, qui amatur; sed actus charitatis ejus est amare: amari autem competit ei secundum communem rationem boni; prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur: unde manifestum est, quod charitati magis convenit amare, quam amari. Magis enim convenit unicuique, quod convenit ei per se, et substantialiter, quam quod convenit ei per aliud; et hujus *duplex* est signum: *primum* quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur: quinimmo si non amant, et amentur, vituperantur: *secundo,* quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare, quam amari. Quaedam enim, ut Philos. dicit in eodem libro *(loc. cit.),* filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quaerunt, si non contingat.

Ad primum ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles: sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes: secundum tamen proportionem amati: non enim melior minus amat id, quod infra ipsum est, quam amabile sit: sicut ille, qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philos. dicit ibidem, homines volunt amari, inquantum volunt honorari: sicut enim honor exhibetur alicui, ut quoddam testimonium boni in ipso, qui honoratur: ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum; quia solum bonum amabile est; sic ergo amari, et honorari quaerunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis: amare autem quaerunt charitatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis: sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius; unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare; sed eo quod est via quaedam ad hoc inducens, quod homo amet.

ARTICULUS II. 162

UTRUM AMARE, SECUNDUM QUOD EST ACTUS CHARITATIS, SIT IDEM QUOD BENEVOLENTIA.

(3. Dist. 27. q. 1. art. 1. corp. et ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod amare, secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud, quam benevolentia: dicit enim Philos. in 2. Rhet. *(cap. 4.),* quod *amare est velle alicui bonum:* sed hoc est benevolentia; ergo nihil aliud est actus charitatis, quam benevolentia.

2. Praeterea. Cujus est habitus, ejus est actus; sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est *(q. 24. art. 1.);* ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis: sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia; ergo actus charitatis nihil aliud est, quam benevolentia.

3. Praeterea. Philos. in 9. Ethic. *(cap. 4.)* ponit *quinque* ad amicitiam pertinentia: quorum *primum* est, quod homo velit amico bonum: *secundum* est, quod velit ei esse, et vivere: *tertium* est, quod ei delectabiliter convivat: *quartum* est, quod eadem eligat: *quintum* est, quod ei condoleat, et congaudeat: sed prima *duo* ad benevolentiam pertinent; ergo *primus* actus charitatis est benevolentia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in eodem libro *(cap. 5.),* quod benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiae principium: sed charitas est amicitia, ut supra dictum est *(q. 23. art. 1.);* ergo benevolentia non est idem quod dilectio; quae est charitatis actus.

Respondeo dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus: hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas: amor enim, qui est in appetitu sensitivo, quaedam passio est: omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum: passio autem amoris habet, quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatae; et ideo Philos. in 9. Ethic. *(cap. 5.)* ostendens differentiam inter benevolentiam, et amorem, qui est passio, dicit, quod benevolentia non habet distentionem, et appetitum, idest aliquem impetum inclinationis: sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine: benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere: sed amor, qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia: importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens; et sic movetur in ipsum: sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum; sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor addit unionem affectus; et propter hoc Philos. dicit ibid. quod benevolentia est principium amicitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. ibi definit *amare,* non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quae quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa, quae Philos. ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore, quem quis habet ad se ipsum, ut ibidem dicitur; ut scilicet haec omnia aliquis erga amicum agat, sicut ad seipsum; quod pertinet ad praedictam unionem affectus.

ARTICULUS III. 163

UTRUM DEUS SIT PROPTER SEIPSUM EX CHARITATE DILIGENDUS.

(4. Dist. 2. q. 2. art. 1. et opusc. 61. cap. 7. 8. 9. et 14.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate: dicit enim Greg. in quadam homil. *(11.)*: « Ex his, quae novit animus, discit incognita amare »: vocat autem *incognita* intelligibilia, et divina: *cognita* autem sensibilia; ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Praeterea. Amor sequitur cognitionem: sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. 1.: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Praeterea. Spes generat charitatem, ut dicitur in Glos. *(interlin. sup. illud: Abraham genuit Isaac)* Matth. 1.: *Timor etiam charitatem introducit,* ut August. dicit super 1. canonicam Joan. *(tract. 9.)*: sed spes expectat aliquid adipisci a Deo; timor autem refugit aliquid, quod a Deo infligi potest; ergo videtur, quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus; non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est, quod, sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 4.)*: « Frui est amore inhaerere alicui propter seipsum »: sed Deo fruendum est, ut in eodem libro *(cap. 5.)* dicitur; ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum, quod ly *propter* importat habitudinem alicujus causae: est autem *quadruplex* genus causae; scilicet: *finalis, formalis, efficiens, et materialis,* ad quam reducitur etiam *materialis dispositio,* quae non est causa simpliciter, sed secundum quid; et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae *finalis;* sicut diligimus medicinam propter sanitatem: secundum autem genus causae *formalis;* sicut diligimus hominem propter virtutem; quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis: secundum autem causam *efficientem;* sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris: secundum autem *dispositionem,* quae reducitur ad genus *causae materialis,* dicimur aliquid diligere propter id, quod nos disposuit ad ejus dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta: quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem: primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum: non enim ordinatur ad aliud, sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium: neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed *quarto modo potest diligi propter aliud;* quia scilicet ex aliquibus aliis dispo-

nimur ad hoc, quod in Dei dilectione proficiamus; puta per beneficia ab eo suscepta, vel per praemia sperata, vel etiam per poenas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod ex his, quae animus novit, discit incognita amare; non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causae formalis, vel finalis, vel efficientis; sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. 4.: *Jam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi.*

Ad tertium dicendum, quod spes, et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex supra dictis patet *(q. 17. art. 8. et q. 19. art. 4. 7. et 10.).*

ARTICULUS IV. 164

UTRUM DEUS IN HAC VITA POSSIT IMMEDIATE AMARI.

(3. Dist. 27. q. 1. art. 1. et Veri. q. 10. art. 11. ad 6. et Virt. 2. art. 2. ad 11.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus in hac vita non possit immediate amari: *Incognita* enim *amari non possunt,* ut August. dicit 10. de Trinit. *(cap. 1. et 2.):* sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita; quia *videmus nunc per speculum in aenigmate,* ut dicitur 1. ad Cor. 13.; ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Praeterea. Qui non potest quod minus est, non potest quod majus est: sed majus est amare Deum, quam cognoscere ipsum: *qui* enim *adhaeret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est,* ut dicitur 1. ad Cor. 6.: sed homo non potest Deum cognoscere immediate; ergo multo minus amare.

3. Praeterea. Homo a Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Isa. 59.: *Peccata vestra diviserunt inter vos, et Deum vestrum:* sed peccatum magis est in voluntate, quam in intellectu; ergo minus potest homo Deum diligere immediate, quam Deum immediate conoscere.

Sed contra est, quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur *aenigmatica,* et evacuatur in patria, ut patet 1. ad Cor. 13.: sed charitas viae non evacuatur, ut ibidem dicitur; ergo charitas viae immediate Deo adhaeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(part. 1. q. 82. art. 2. et q. 84. art. 87.),* actus cognoscitivae virtutis perficitur per hoc, quod cognitum est in cognoscente: actus autem appetitivae virtutis perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur ad rem ipsam; et ideo oportet, quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum: actus autem cognoscitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis, et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas, et bonitas, per quam alia cognoscuntur, et amantur: sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quae sunt sensui propinquiora: et ultimus terminus cognitionis est in eo, quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia:

et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante: in cognitione vero est e converso; quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae, aut negationis, ut patet per Dion. in lib. de Div. Nom. *(cap. 1. lect. 2. et 3.).*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis incognita non possint amari; tamen non oportet, quod sit idem ordo cognitionis, et dilectionis: nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod quia dilectio Dei est majus aliquid, quam ejus cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam: et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis; dum cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem tollitur aversio a Deo, quae est per peccatum, non autem per solam cognitionem, et ideo charitas est, quae diligendo animam immediate Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V. 165

UTRUM DEUS POSSIT TOTALITER AMARI.

(3. Dist. 27. q. 3. art. 2. et Virt. q. 2. art. 10. ad 5.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit totaliter amari: amor enim sequitur cognitionem: sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci; quia hoc esset eum comprehendere; ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Praeterea. Amor est unio quaedam, ut patet per Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(lect. 9.)*: sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri; quia *Deus est major corde nostro,* ut dicitur 1. Joan. 3.; ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Praeterea. Deus seipsum totaliter amat; si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit: hoc autem est inconveniens; ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6.: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem, et amatum, cum quaeritur: an Deus possit totaliter diligi, *tripliciter* potest intelligi. *Uno modo,* ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam: et sic Deus est totaliter diligendus; quia totum, quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. *Alio modo* potest intelligi ita, quod totalitas referatur ad diligentem: et sic etiam Deus totaliter diligi debet; quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. 6.: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo* potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam; ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae: et hoc non potest esse: cum enim unumquodque intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinite diligibilis: nulla autem creatura

potest Deum infinite diligere; quia omnis virtus creaturae, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA: nam *primae tres* objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum: *ultima* autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICULUS VI. 166

UTRUM DIVINAE DILECTIONIS SIT ALIQUIS MODUS HABENDUS.

(3. Dist. 27. q. 3. art. 3. et Virt. q. 2. art. 2. ad 13.).

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod divinae dilectionis sit aliquis modus habendus: ratio enim boni consistit in *modo, specie,* et *ordine,* ut patet per August. in lib. de Nat. Boni *(cap. 3. et 4.)*: sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Colos. 3.: *Super omnia charitatem habete;* ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. PRAETEREA. Aug. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 8.)*: «Dic mihi, quaeso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim, ne plus, minusve, quam oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei»: frustra autem quaereret modum, nisi esset aliquis divinae dilectionis modus; ergo est aliquis modus divinae dilectionis.

3. PRAETEREA. Sicut Aug. dicit 4. super Gen. ad lit. *(cap. 3.)*, *modus est, quem unicuique propria mensura praefigit:* sed mensura voluntatis humanae, sicut et actionis exterioris, est ratio; ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum a ratione praefixum, secundum illud Rom. 12.: *Rationabile obsequium vestrum:* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

SED CONTRA est, quod Bernard. dicit in lib. de Dil. Deum *(cap. 1.)*, quod causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini *(in arg. 3.)*, modus importat quamdam mensurae determinationem: haec autem determinatio invenitur et in mensura, et in mensurato: aliter tamen, et aliter: in mensura enim invenitur essentialiter; quia mensura secundum seipsam est determinativa, et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundum aliud, idest inquantum attingunt mensuram; et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus, et agibilibus mensura est finis: quia eorum, quae appetimus, et agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philos. in 2. Physic. *(tex. 89.)*: et ideo finis secundum seipsum habet modum: ea vero quae sunt ad finem, habent modum ex eo, quod sunt fini proportionata; et ideo, sicut Philos. dicit in 1. Polit. *(cap. 6.)*: «Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine, et termino»: eorum autem quae sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati; sed facit eam perfectam, quantumcumque potest; sed medicinae imponit terminum: non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata: finis autem omnium actionum humanarum, et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus

ultimum finem, ut supra dictum est *(q. 23. art. 6.)*; et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus, et minus; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est: et ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod est per se, potius est eo, quod est per aliud; et ideo bonitas mensurae, quae per se habet modum, potior est, quam bonitas mensurati, quae habet modum per aliud: et sic etiam charitas, quae habet modum, sicut mensura, praeeminet aliis virtutibus, quae habent modum, sicut mensuratae.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. ibidem subjungit *(cap. 8.)*, modus diligendi Deum est, ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi: et hoc pertinet ad modum, qui convenit mensurae.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa, cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda: sed objectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis: et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus: nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psal. 72.: *Mihi adhaerere Deo bonum est:* exteriores autem actus sunt sicut ad finem; et ideo sunt commensurandi et secundum charitatem, et secundum rationem.

ARTICULUS VII. 167

UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE INIMICUM, QUAM AMICUM.

(Infr. art. 8. ad 7. et 3. Dist. 30. art. 3. et Virt. q. 2. art. 8.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum: dicitur enim Matth. 5.: *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem: sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur; ergo magis est meritorium diligere inimicos, quam amicos.

2. Praeterea. Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit: sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Aug. dicit in Enchir. *(cap. 73.)*; diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectae; ergo majoris meriti est diligere inimicum, quam amicum.

3. Praeterea. Ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum: quia unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, ut dicitur 1. Cor. 3.: sed majori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum; quia difficilius est; ergo videtur, quod diligere inimicum sit magis meritorium, quam diligere amicum.

Sed contra est, quia illud, quod est melius, est magis meritorium: sed melius est diligere amicum; quia melius est diligere meliorem: amicus autem, qui amat, est melior, quam inimicus, qui odit; ergo diligere amicum est magis meritorium, quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum, quod ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dictum est *(q. 25. art. 1.)*; cum ergo quaeritur, quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum, vel inimicum, *dupliciter* istae

dilectiones comparari possunt: *uno modo* ex parte proximi, qui diligitur: *alio modo* ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici praeeminet dilectioni inimici, quia amicus et melior est, et magis conjunctus; unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est, unde et ejus oppositum est deterius: pejus enim est odire amicum, quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici praeeminet propter duo: *primo* quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio: *secundo,* quia praesupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum: sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem; tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem: sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora: ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos, quam remotos; et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior, et melior, quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini est per se intelligendum: tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici; et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur: est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea, quae dicta sunt *(in corp. art.):* nam *duae* rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi: *ultima* vero ex parte eorum, quae diliguntur.

ARTICULUS VIII. 168

UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE PROXIMUM, QUAM DILIGERE DEUM.

(Infr. q. 182. art. 2. et 3. Dist. 30. art. 4. et Quodl. 6. art. 11. corp.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod magis sit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum: illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus praeelegit dilectionem proximi dilectioni Dei secundum illud ad Rom. 9.: *Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis;* ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

2. Praeterea. Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est *(art. praec.):* sed Deus maxime est amicus, *qui prior dilexit nos,* ut dicitur 1. Joan. 4.; ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Praeterea. Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius, et magis meritorium: quia virtus est circa difficile, et bonum, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.):* sed facilius est diligere Deum, quam proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt: tum quia in Deo nihil occurrit, quod non sit diligendum; quod circa proximum non contingit; ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

Sed contra est, quia propter quod unumquodque, illud magis: sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum; ergo dilectio Dei est magis meritoria, quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quod comparatio ista potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo,* ut seorsum consideretur utraque dilectio: et tunc non est dubium, quin dilectio Dei sit magis meritoria: debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinae dilectionis motus; unde et diligenti Deum merces promittitur Joan. 14.: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei meipsum. Alio modo* potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur: dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum: et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei: sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi; unde erit comparatio dilectionis perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem, et imperfectam: quia hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum *(1. Joan. 4.)*: et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossae *(ord. Lyrani)* expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat, quando erat in statu gratiae, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat, quando erat in statu infidelitatis; unde in hoc non est imitandus: vel potest dici, sicut dicit Chrys. in lib. 1. de Comm. *(cap. 8. et hom. 16. in Epist. ad Rom.),* quod per hoc non ostenditur, quod Apostolus plus diligeret proximum, quam Deum; sed quod plus diligeret Deum, quam seipsum: volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit a vera ratione amicitiae charitatis, quae est Deus; et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti, et virtutis *bonum,* quam *difficile;* unde non oportet, quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

QUAESTIO XXVIII.

DE GAUDIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio: et primo de effectibus interioribus: circa quod tria consideranda sunt: *primo* de gaudio: secundo de pace: tertio de misericordia; *secundo* de exterioribus.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum gaudium sit effectus charitatis.
Secundo. Utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.
Tertio. Utrum illud gaudium possit esse plenum.
Quarto. Utrum sit virtus.

ARTICULUS I. 169

UTRUM GAUDIUM IN NOBIS SIT EFFECTUS CHARITATIS.

(Infr. q. 35. art. 2. et 3. et part. 3. q. 89. art. 6. et Mal. q. 10. art. 2. et opusc. 4. cap. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis: ex absentia enim rei amatae magis sequitur tristitia, quam gaudium: sed Deus, quem per charitatem diligimus est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus: *Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino,* ut dicitur 2. ad Cor. 5.; ergo charitas in nobis magis causat tristitiam, quam gaudium.

2. Praeterea. Per charitatem maxime meremur beatitudinem: sed inter ea, per quae beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. 5.: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur;* ergo magis est effectus charitatis tristitia, quam gaudium.

3. Praeterea. Charitas est virtus distincta a spe, ut ex supradictis patet *(q. 17. art. 6.):* sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. 12.: *Spe gaudentes;* non ergo causatur ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 5.: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis:* sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu Sancto, secundum illud Rom. 14.: *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto;* ergo charitas est causa gaudii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 25. art. 1. 2. et 3.),* cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia, sed contrario modo: gaudium enim ex amore causatur, vel propter praesentiam boni amati, vel etiam propter hoc, quod ipsi bono amato proprium bonum inest, et conservatur: et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens: e contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum, cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur: charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est: quia ipse est sua bonitas: et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud 1. Joan. 4.: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo;* et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur *peregrinari a Domino,* in comparatione ad illam praesentiam, qua quibusdam est praesens per speciei visionem; unde et Apostolus subdit ibidem: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem:* est autem praesens se amantibus etiam in hac vita per gratiae inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod luctus, qui beatitudinem meretur, est de his, quae sunt beatitudini contraria: unde ejusdem rationis est, quod talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo: quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his, quae ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium *dupliciter: uno modo,* secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato: *alio modo,* secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis

participatur: primum autem gaudium melius est; et hoc procedit principaliter ex charitate: sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem: quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta, vel imperfecta, secundum mensuram charitatis obtineatur.

ARTICULUS II. 170

UTRUM GAUDIUM SPIRITUALE, QUOD EX CHARITATE CAUSATUR, RECIPIAT ADMIXTIONEM TRISTITIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiae: congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati:* sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiae, secundum illud Rom. 12.: *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus;* ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiae patitur.

2. Praeterea. Poenitentia, sicut dicit Greg. *(hom. 34. in Evang.)* est « anteacta mala flere, et flenda iterum non committere »: sed vera poenitentia non est sine charitate; ergo gaudium charitatis habet tristitiae admixtionem.

3. Praeterea. Ex charitate contingit, quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philip. 1.: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo:* sed ex isto desiderio sequitur in homine quaedam tristitia, secundum illud Ps. 119.: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est;* ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiae.

Sed contra est, quod gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia: sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiae, secundum illud Sap. 8.: *Non habet amaritudinem conversatio illius;* ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiae.

Respondeo dicendum, quod ex charitate causatur *duplex* gaudium de Deo, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 3.). Unum* quidem principale, quod est proprium charitatis; quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato: et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiae non patitur; sicut nec illud bonum, de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apost. dicit ad Philip. 4.: *Gaudete in Domino semper. Aliud* autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis: haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiae; prout scilicet aliquis tristatur de eo, quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis, quos tamquam nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo: omne autem malum importat defectum participationis summi boni: et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos, et Deum, ut dicitur Isaiae 59.; et ideo haec est ratio dolendi de peccatis praeteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in incolatu hujus miseriae aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem, et amorem; tamen

hujus vitae miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria; et ideo haec etiam tristitia, qua quis luget de dilatione gloriae, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III. 171

UTRUM SPIRITUALE GAUDIUM, QUOD EX CHARITATE CAUSATUR, POSSIT IN NOBIS IMPLERI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri: quanto enim majus gaudium de Deo habemus, tanto gaudium ejus in nobis magis impletur: sed numquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quae est infinita, excedit gaudium creaturae quod est finitum; ergo gaudium de Deo numquam potest impleri.

2. Praeterea. Illud, quod est impletum, non potest esse majus: sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus, quam alterius; ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Praeterea. Nihil aliud videtur esse comprehensio, quam cognitionis plenitudo: sed sicut vis cognoscitiva creaturae est finita, ita et vis appetitiva ejusdem; cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturae gaudium de Deo impleri.

Sed contra est, quod Dominus discipulis dicit Joan. 15.: *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

Respondeo dicendum, quod plenitudo gaudii potest intelligi *dupliciter. Uno modo* ex parte rei, de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi: et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso: quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitae bonitati Dei: cujuslibet autem creaturae gaudium oportet esse finitum. *Alio modo* potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis: gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est *(1-2. q. 25. art. 1. et 2.)*, cum de passionibus ageretur: est autem quies plena: cum nihil restat de motu; unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat: quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus: quia adhuc restat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet *(q. 24. art. 4. et 7.)*: sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit; quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud Psal. 102.: *Qui replet in bonis desiderium tuum:* et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies: unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum; quia plus obtinebunt, quam desiderare suffecerint: *Non enim in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se,* ut dicitur 1. ad Cor. 2.: et hoc est quod dicitur Luc. 6.: *Mensuram bonam, et supereffluentem dabunt in sinum vestrum:* quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni; inde est, quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matthei 25.: *Intra in gaudium Domini tui.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei, de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attingit terminum sibi praefixum ex praedestinatione divina; nec restabit ulterius aliquid, quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem; et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur: erit tamen gaudium unius majus, quam alterius, propter pleniorem participationem divinae beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae; ut scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest: habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est *(in corp.)*; unde et Apostolus dicit ad Coloss. 1.: *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spirituali.*

ARTICULUS IV. 172

UTRUM GAUDIUM SIT VIRTUS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gaudium sit virtus: vitium enim contrariatur virtuti: sed tristitia ponitur vitium, ut patet de accidia, et de invidia; ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Praeterea. Sicut amor, et spes sunt passiones quaedam, quarum objectum est bonum; ita et gaudium: sed amor et spes ponuntur virtutes; ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Praeterea. Praecepta legis dantur de actibus virtutum: sed praecipitur nobis, quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip. 4.: *Gaudete in Domino semper;* ergo gaudium est virtus.

Sed contra est, quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 57. 60. et 62.)*.

Respondeo dicendum, quod virtus, sicut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 2. et 4.)*, est habitus quidam operativus: et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum: est autem contingens, ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero; et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtuti, nisi per actum priorem; inde est quod virtus non definitur, nec denominatur, nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur: manifestum est autem ex his, quae supra de passionibus dicta sunt *(1-2. q. 25. art. 2. et 4.)*, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium, et gaudium; et ideo habitus virtutis idem est, qui inclinat ad diligendum, et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo: sed quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur a gaudio, nec a desiderio, sed a dilectione; et dicitur charitas; sic ergo gaudium non est aliqua virtus a charitate distincta, sed est quidam charitatis actus, sive effectus: et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia, quae est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quaedam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est *(1-2. q. 77. art. 4.)*; et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia; quia non derivantur

ab aliquo speciali vitio, sed a generali: sed amor Dei ponitur specialis virtus, quae est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est *(in corp. et art. 2. huj. q.)*, sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut et gaudium: sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem; scilicet: *arduum*, et *possibile adipisci;* et ideo ponitur specialis virtus: sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quae possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod intantum datur praeceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis, licet non sit primus actus ejus.

QUAESTIO XXIX.

DE PACE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de pace.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum pax sit idem, quod concordia.
Secundo. Utrum omnia appetant pacem.
Tertio. Utrum pax sit effectus charitatis.
Quarto. Utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I. 173

UTRUM PAX SIT IDEM, QUOD CONCORDIA.

(3. Dist. 27. q. 2. art. 1. ad 6. et 2. ad Thes. 3. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod pax sit idem, quod concordia: dicit enim August. 19. de Civit. Dei *(cap. 13.)*: *Pax hominum est ordinata concordia:* sed non loquimur nunc nisi de pace hominum; ergo pax est idem, quod concordia.

2. Praeterea. Concordia est quaedam unio voluntatum: sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionys. 11. cap. de Div. Nom. quod *pax est omnium unitiva, et consensus operativa;* ergo pax est idem, quod concordia.

3. Praeterea. Quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem: sed idem opponitur concordiae, et paci, scilicet dissensio; unde dicitur 1. ad Cor. 14.: *Non est dissensionis Deus, sed pacis;* ergo pax est idem, quod concordia.

Sed contra est, quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo: sed *non est pax impiis,* ut dicitur Isa. 48.; ergo pax non est idem, quod concordia.

Respondeo dicendum, quod pax includit concordiam, et aliquid addit; unde ubicumque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur: concordia enim proprie sumpta est ad alterum: inquantum scilicet diversorum cordium, voluntates

simul in unum consensum conveniunt: contingit autem unius hominis cor tendere in diversa. Et hoc *dupliciter: uno* quidem *modo* secundum diversas potentias appetitivas: sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. 5.: *Caro concupiscit adversus spiritum: alio modo,* inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quae simul assequi non potest; unde necesse est, esse repugnantiam motuum appetitus: unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult: et si habeat aliquid quod vult; tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest: haec autem unio non est de ratione concordiae; unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur ibi de pace, quae est unius hominis ad alium: et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam; ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud, quod utrique convenit; si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente; et propter hoc praemittit, quod pax est tranquillitas ordinis: quae quidem tranquillitas consistit in hoc, quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur *duplex* dissensio; scilicet *dissensio* hominis ad seipsum, et *dissensio* hominis ad alterum: concordiae autem opponitur haec sola secunda dissensio.

ARTICULUS II. 174

UTRUM OMNIA APPETANT PACEM.

(3. Dist. 17. q. 1. art. 3. ad 5. et Veri. q. 22. art. 1. ad 12. et Dion. 11. lect. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnia appetant pacem: pax enim secundum Dion. *(cap. 11. de Div. Nom.)* est *unitiva consensus:* sed in his, quae cognitione carent, non potest uniri consensus; ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Praeterea. Appetitus non fertur simul ad contraria: sed multi sunt appetentes bella, et dissensiones; ergo non omnes appetunt pacem.

3. Praeterea. Solum bonum est appetibile; sed quaedam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret, Matth. 10.: *Non veni mittere pacem;* ergo non omnia pacem appetunt.

4. Praeterea. Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis: sed pax non est hujusmodi; quia etiam in statu viae habetur: alioquin frustra Dominus mandaret, Marc. 9.: *Pacem habete inter vos;* ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est, quod August. dicit 19. de Civit. Dei *(cap. 12. et 14.),* quod omnia pacem appetunt; et idem etiam dicit Dion. cap. 12. de Div. Nom. *(lect. 2. et 3.).*

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est, ipsum appetere ejus quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum, quae assecutionem impedire possunt: potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius, vel alterius: et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est *(art. praec.)*; et ideo necesse est, quod omne appetens appetat pacem; inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille, et sine impedimento pervenire ad id, quod appetit; in quo consistit ratio pacis, quam August. *(lib. 19. de Civ. Dei, cap. 13.)* definit *tranquillitatem ordinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis; et ideo Dion.; dicit, quod pax est operativa et consensus, et connaturalitatis; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quaerunt, et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant: ut enim dictum est *(in corp. art.)*, non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet; et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tamquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnat; et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem, quam prius haberent.

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione, et unione appetitus: sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis: ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens: vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus, et perturbatus; unde pax vera non potest esse, nisi in bonis, et bonorum: pax autem, quae malorum est, est pax apparens, et non vera; unde dicit Sap. 14.: *In magno viventes inscientiae bello, tot, et tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono, sicut *dupliciter* habetur verum bonum, scilicet: *perfecte* et *imperfecte;* ita est *duplex* pax vera: *una* quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno: et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Ps. 147.: *Qui posuit fines tuos pacem: alia* vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo; sunt tamen aliqua repugnantia et intus, et extra, quae perturbant hanc pacem.

ARTICULUS III. 175

UTRUM PAX SIT PROPRIUS EFFECTUS CHARITATIS.

(Part. 3. q. 89. art. 6. et Mal. q. 10. art. 2. et Virt. q. 2. art. 2. ad 5. et opusc. 4. cap. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod pax non sit proprius effectus charitatis: charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente: sed pax a quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem: sicut et Gentiles aliquando habent pacem; ergo pax non est effectus charitatis.

2. Praeterea. Illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest: sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum charitate: videmus enim, quod etiam Sacri Doctores, ut Hieronimus, et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt: Paulus etiam, et Barnabas dissensisse leguntur Act. 15.; ergo videtur, quod pax non sit effectus charitatis.

3. Praeterea. Idem non est proprius effectus diversorum: sed pax est effectus justitiae; secundum illud Isa. 32.: *Et erit opus justitiae pax;* ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 118.: *Pax multa diligentibus legem tuam.*

Respondeo dicendum, quod *duplex* unio est de ratione pacis, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: quarum *una* est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum: *alia* vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit charitas: *primam* quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde; ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum: *aliam* vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit, quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius: et propter hoc inter amicabilia unum ponitur *identitas electionis,* ut patet in 9. Ethicor. *(cap. 4.)*: et Tullius dicit in lib. de Amicitia, quod amicorum est idem velle, et nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod a gratia gratum faciente nullus deficit, nisi propter peccatum; ex quo contingit, quod homo sit aversus a fine debito, in aliquo indebito finem constituens, et secundum hoc appetitus ejus non inhaeret principaliter vero finali bono, sed apparenti; et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 9. Ethicor. *(cap. 6.)*, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, praecipue in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi non videtur esse dissensus; et propter hoc nihil prohibet, aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire: nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur: similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem: procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum; dum unus aestimat hoc, de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere: et secundum hoc talis dissensio de minimis, et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plena veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax est *opus justitiae* indirecte; inquantum scilicet removet prohibens: sed est *opus charitatis* directe; quia secundum propriam rationem charitas pacem causat: est enim amor *vis unitiva,* ut Dionys. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 2. lect. 9.)*: pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS IV. 176

UTRUM PAX SIT VIRTUS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod pax sit virtus: praecepta enim non dantur nisi de actibus virtutum: sed dantur praecepta de habenda pace, ut patet Marci 9.: *Pacem habete inter vos;* ergo pax est virtus.

2. PRAETEREA. Non meremur nisi per actus virtutum: sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. 5.: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur;* ergo pax est virtus.

3. PRAETEREA. Vitia virtutibus opponuntur: sed dissensiones, quae opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet Galat. 5.; ergo pax est virtus.

SED CONTRA. Virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum: sed pax est quodammodo finis ultimus, ut August. dicit 19. de Civit. Dei *(cap. 11.);* ergo pax non est virtus.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 4.),* cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt: nec habent singuli singulas virtutes, a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus: quia enim ignis calefaciendo liquefacit, et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam; cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei, et proximi, ut ostensum est *(art. praec.),* non est alia virtus, cujus pax sit actus proprius, nisi charitas; sicut etiam de gaudio dictum est *(q. praec. art. 4.).*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ideo praeceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis: et propter hoc etiam est actus meritorius; et ideo ponitur inter beatitudines, quae sunt actus virtutis perfectae, ut supra dictum est *(1-2. q. 69. art. 1. et 3.):* ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus: et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia, vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

QUAESTIO XXX.

DE MISERICORDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de misericordia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum malum sit causa misericordiae ex parte ejus, cujus miseremur.

Secundo. Quorum sit misereri.

Tertio. Utrum misericordia sit virtus.

Quarto. Utrum sit maxima virtutum.

ARTICULUS I. 177

UTRUM MALUM SIT PROPRIE MOTIVUM AD MISERICORDIAM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam: ut enim supra ostensum est *(q. 19. art. 1. et 1-2. q. 79. art. 1. ad 4.)*, culpa est magis malum, quam poena: sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem; ergo malum non est misericordiae provocativum.

2. Praeterea. Ea quae sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum malum habere: sed Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 8.)*, quod dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis; ergo malum inquantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Praeterea. Signa malorum non vere sunt mala: sed signa malorum magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philos. in 2. Rhetor. *(loc. cit.)*; ergo malum non est proprie provocativum misericordiae.

Sed contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 14.)*, quod misericordia est species tristitiae: sed motivum ad tristitiam est malum; ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit 9. de Civ. Dei *(cap. 5.)*: « Misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possimus, subvenire compellimur »: dicitur enim misericordia ex eo, quod aliquis habet miserum cor supra miseria alterius: miseria autem felicitati opponitur: est autem de ratione beatitudinis, sive felicitatis, ut aliquis potiatur eo, quod vult, et quod pertinet ad justitiam: nam, sicut Augustinus dicit 13. de Trinit. *(cap. 5.)*: « Beatus est, qui habet omnia quae vult, et nihil male vult »; et ideo e contrario ad miseriam pertinet, ut homo patiatur quae non vult. *Tripliciter* autem aliquis vult aliquid: *uno* quidem *modo* appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse, et vivere: *alio modo* homo vult aliquid per electionem ex aliqua praemeditatione: *tertio modo* homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua; puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motivum misericordiae est tamquam ad miseriam pertinens: *primo* quidem illud, quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet: mala corruptiva, et contristantia; quorum contraria homines naturaliter appetunt; unde Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 8.)*, quod misericordia est tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo, vel contristativo: *secundo* hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis; unde et Philos. ibidem dicit, quod illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna est causa; ut puta cum aliquod malum evenit, unde sperabatur bonum: *tertio* autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; puta si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala; et ideo Philos. dicit in eodem lib. *(ibid.)*, quod misericordia est maxime super malis ejus, qui indignus patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpae est, quod sit voluntaria: et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi: sed quia culpa potest esse aliquo modo poena, inquantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis: et secundum hoc miseremur, et compatimur peccantibus: sicut Gregor. dicit in quadam Homil. *(34.)*,

quod vera justitia non habet dedignationem, scilicet *ad peccatores,* sed compassionem; et Matth. 9. dicitur: *Videns Jesus turbas misertus est eis; quia erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut et justitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. ult.)*; et secundum hoc dicitur Eccli. 30.: *Miserere animae tuae placens Deo;* sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor: puta cum patimur aliquid crudele in nobis: ita etiam si sint aliquae personae ita nobis conjunctae, ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis, et secundum hoc Philos. dicit, quod dirum est expulsivum miserationis.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex spe, et memoria bonorum sequitur delectatio; ita ex spe, et memoria malorum sequitur tristitia: non tamen tam vehemens, sicut ex sensu praesentium: et ideo signa malorum, inquantum repraesentant nobis mala miserabilia, sicut praesentia, commovent ad miserandum.

ARTICULUS II. 178

UTRUM DEFECTUS SIT RATIO MISERENDI EX PARTE MISERENTIS.

(3. Dist. 27. q. 3. art. 3. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis: proprium enim Dei est misereri; unde dicitur in Ps. 144.: *Miserationes ejus super omnia opera ejus:* sed in Deo nullus est defectus; ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Praeterea. Si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur: sed hoc est falsum: dicit enim Philos. in 2. Rhetor. *(cap. 8.),* quod qui ex toto perierunt, non miserentur; ergo videtur, quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Praeterea. Sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet: sed Philos. dicit ibidem, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur; ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est, quod misericordia est tristitia quaedam: sed defectus est ratio tristitiae: unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicetur *(q. 35. art. 1. ad 2.);* ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

Respondeo dicendum, quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est *(art. praec.),* ex hoc contingit quod aliquis misereatur, ex quo contingit quod de miseria aliena doleat: quia autem tristitia, seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit *dupliciter. Uno modo* secundum unionem affectus; quod fit per amorem; quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum, et ideo dolet de malo amici, sicut de suo; et inde est, quod Philos. in 9. Ethic. *(cap. 4.)* inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico: et Apost. dicit ad Rom. 12.: *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus. Alio modo* contingit secundum unionem realem; utpote cum

malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat; et ideo Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 8.)*, quod homines miserentur super illos, qui sunt eis conjuncti, et similes; quia per hoc fit eis aestimatio, quod ipsi etiam possint similia pati; et inde est etiam, quod senes, et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles, et formidolosi sunt magis misericordes; e contrario autem illi, qui reputant se esse felices, et intantum potentes, quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur; sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tamquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; et ideo non miserentur: similiter etiam nec illi; qui valde timent; quia tantum intendunt propriae passioni, quod non intendunt miseriae alienae.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, et ad audaciam; quae sunt quaedam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini aestimationem, quod non sit aliquid in futurum passurus; unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Prov. 27.: *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor:* et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant, quod digne patiantur, quidquid patiuntur; unde et Gregor. dicit *(hom. 34. in Evang.)* quod falsa justitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

ARTICULUS III. 179

UTRUM MISERICORDIA SIT VIRTUS.

(1-2. q. 59. art. 1. ad 3. et 3. Dist. 23. q. 3. art. 3. et Mal. q. 10. art. 2. ad 8.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod misericordia non sit virtus: principale enim in virtute est electio, ut patet per Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 5.)*: electio autem est *appetitus praeconsiliati,* ut in eodem lib. *(vel potius lib. 3. cap. 3. in fin.)* dicitur; id ergo, quod impedit consilium, non potest dici virtus: sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii *(in Catil. in princ. Orat. Caesar.)*: « Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, et misericordia vacuos esse decet; non enim animus facile verum providet, ubi ista officiunt »; ergo misericordia non est virtus.

2. Praeterea. Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile: sed nemesis contrariatur misericordiae, ut Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 9.)*: nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in 2. Rhet. *(ibid.)*; ergo misericordia non est virtus.

3. Praeterea. Gaudium, et pax non sunt speciales virtutes; quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est *(q. 28. art. 4. et q. 29. art. 4.)*: sed etiam misericordia consequitur ex charitate: sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus; ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Praeterea. Cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto: similiter etiam non est virtus moralis; quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad justitiam), nec est circa passiones; non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philos. ponit in 2. Ethicor. *(cap. 7.)*; ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est, quod August. dicit in 9. de Civ. Dei *(cap. 5.)*: « Longe melius, et humanius, et piorum sensibus accomodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est* »; ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena: iste autem dolor potest nominare: *uno* quidem *modo* motum appetitus sensitivi: et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus: *alio* vero *modo* potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius; hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus; unde August. dicit in 9. de Civ. Dei *(cap. 5.)*, quod « iste motus animi, scilicet *misericordia*, servit rationi, quando ita praebetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti »; et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet *(1-2. q. 59. art. 4. et 5.)*, consequens est, misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio ratione non regulata: sic enim impedit consilium rationis, dum facit a justitia discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philos. loquitur ibi de misericordia, et nemesi, secundum quod utrumque est passio: et habent quidem contrarietatem ex parte aestimationis, quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum aestimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, inquantum aestimat aliquos digne pati, et tristatur, si indignis bene accidat; et utrumque est laudabile, et ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur: sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicetur *(q. 36. art. 3.)*.

Ad tertium dicendum, quod gaudium, et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis; et ideo non requirunt alias virtutes, quam charitatem: sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus, cujus miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem, quae dicitur *nemesis*, quia ab eodem more procedunt, ut in 2. Rhet. *(cap. 9. in princ.)* dicitur: has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt: nihil tamen prohibet, quin ab aliquo habitu electivo proveniant: et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV. 180

UTRUM MISERICORDIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod misericordia sit maxima virtutum: maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus: sed mise-

ricordia cultori divino praefertur, secundum illud Oseae 6. et Matth. 12.: *Misericordiam volo, et non sacrificium;* ergo misericordia est maxima virtus.

2. Praeterea. Super illud 1. ad Timot. 4.: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Gloss. Ambrosii: « Omnis summa disciplinae Christianae in misericordia, et pietate est » : sed disciplina Christiana continet omnem virtutem; ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Praeterea. Virtus est, quae bonum facit habentem ut Philosophus dicit; ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo, quod Deo est similior: sed hoc maxime facit misericordia; quia de Deo dicitur in Ps. 144. quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus;* unde et Lucae 6. Dominus dicit: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est;* misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Apost. ad Coloss. 3. cum dixisset: *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiae,* etc., postea subdit: *Super omnia charitatem habete;* ergo misericordia non est maxima virtutum.

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus potest esse maxima *dupliciter: uno modo* secundum se: *alio modo* per comparationem ad habentem: secundum se quidem misericordia maxima est: pertinet enim ad misericordiam, quod alii effundat, et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet: et hoc maxime superioris est; unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari: sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se: ei enim, qui supra se aliquem habet, majus est, et melius conjungi superiori, quam supplere defectum inferioris; et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior, quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet: sed inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus: nam supplere defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris, et melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, et propter proximos: non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, et proximorum utilitatem; et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult.: *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.*

Ad secundum dicendum, quod summa religionis Christianae in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, praeponderat et dilectioni, et misericordiae in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem assimilamur Deo, tamquam ei per affectum uniti; et ideo potior est, quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

QUAESTIO XXXI.

DE BENEFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis: et *primo* de beneficentia: *secundo* de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae: *tertio* de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum beneficentia sit actus charitatis.
Secundo. Utrum sit omnibus benefaciendum.
Tertio. Utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum.
Quarto. Utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I. 181

UTRUM BENEFICENTIA SIT ACTUS CHARITATIS.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beneficentia non sit actus charitatis: charitas enim maxime habetur ad Deum: sed ad Deum non possumus esse benefici, secundum illud Job 35.: *Quid dabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Praeterea. Beneficentia maxime consistit in collatione donorum: sed hoc pertinet ad liberalitatem; ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberatitatis.

3. Praeterea. Quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum: sed beneficium, quod impenditur tamquam debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tamquam non debitum, gratis datur; et secundum hoc pertinet ad misericordiam; ergo hominis beneficentia vel est actus justitiae, vel est actus misericordiae; non est ergo actus charitatis.

Sed contra. Charitas est amicitia quaedam, ut dictum est *(q. 23. art. 1.)*: sed Philos. in 9. Ethic. *(cap. 4.)*, inter alios amicitiae actus ponit hoc unum quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere; ergo beneficentia est actus charitas.

Respondeo dicendum, quod beneficentia nihil aliud importat, quam facere bonum alicui: potest autem hoc bonum considerari dupliciter: uno modo secundum communem rationem boni: et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiae: et hoc est actus amicitiae, et per consequens charitatis: nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est *(q. 23. art. 1. et q. 27. art. 2.)*: voluntas autem est effectiva eorum, quae vult, si facultas adsit; et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur; et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiae, vel charitatis actus: si autem bonum, quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dion. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 9.)*: « Amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem »: et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis: et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo: ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quod in collatione donorum *duo* sunt attendenda: quorum *unum* est exterius datum: *aliud* autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus: ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem; ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo, et amando divitias: ex hoc enim efficitur homo facile emissivus divitiarum; unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis: sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam, vel charitatem; unde hoc non derogat amicitiae, si aliquis rem, quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem, sed magis ex hoc ostenditur amicitiae perfectio.

Ad tertium dicendum, quod sicut amicitia, seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni; ita justitia respicit ibi rationem debiti: misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam, vel defectum.

ARTICULUS II. 182

UTRUM SIT OMNIBUS BENEFACIENDUM.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 6. et opusc. 4. cap. 8.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit omnibus benefaciendum: dicit enim August. in 1. de Doct. Christ. *(cap. 28.)*, quod omnibus prodesse non possumus: sed virtus non inclinat ad impossibile; ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Praeterea. Eccli. 12. dicitur: *Da bono, et non recipias peccatorem:* sed multi homines sunt peccatores; non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Praeterea. *Charitas non agit perperam,* ut dicitur 1. ad Cor. 13.; sed benefacere quibusdam est agere perperam: puta si aliquis benefaciat inimicis Reipublicae, vel si benefaciat excommunicato: quia per hoc ei communicat; ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Gal. ult.: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 1.)*, beneficentia consequitur amorem ex ea parte, qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis; quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud; et ideo cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes pro loco tamen, et tempore: omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali: nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali: et ideo charitas

requirit, ut homo etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui praeparatione, ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est, quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali: sicut cum oramus pro omnibus fidelibus, et infidelibus.

Ad secundum dicendum, quod in peccatore *duo* sunt; scilicet: *culpa,* et *natura;* est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturae; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpae: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis, et Reipublicae hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur a culpa: si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum; debito tamen modo, puta ne fame, aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiae paterentur.

ARTICULUS III. 183

UTRUM SIT MAGIS BENEFACIENDUM HIS, QUI SUNT NOBIS MAGIS CONJUNCTI.

(Infr. q. 33. art. 9. et 4. Dist. 15. q. 2. art. 6. et Quodl. 4. art. 15.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis conjuncti: dicitur enim Luc. 14.: *Cum facis prandium, aut coenam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos:* sed isti sunt magis conjuncti; ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis, et indigentibus: sequitur enim: *Sed cum facis convivium, voca pauperes, et debiles,* etc.

2. Praeterea. Maximum beneficium est, quod homo aliquem in bello adjuvet: sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem; ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Praeterea. Prius sunt debita restituenda, quam gratuita beneficia impendenda: sed debitum est, quod aliquis impendat beneficium ei, a quo accepit; ergo benefactoribus magis est benefaciendum: quam propinquis.

4. Praeterea. Magis sunt diligendi parentes, quam filii, ut supra dictum est *(q. 26. art. 9.):* sed magis est benefaciendum filiis; quia *non debent filii thesaurizare parentibus,* sed e converso, ut dicitur 2. ad Cor. 12.: non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 28.):* « Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur ».

Respondeo dicendum, quod gratia, et virtus imitantur naturae ordinem. qui est ex divina sapientia institutus: est autem talis ordo naturae, ut unumquodque agens naturale per prius, et magis diffundat suam actionem ad ea, quae sunt sibi magis propinqua: sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam: et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius, et copiosus dona suae bonitatis diffundit, ut patet per Dionys. 7. cap. Coel. Hier.: exhibitio autem beneficiorum est quaedam actio charitatis in alios; et

ideo oportet, quod ad magis propinquos simus magis benefici: sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem, secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo: tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum: nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione, quod te ipsi reinvitent: hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere, quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu, propter majorem indigentiam: intelligendum est enim, quod magis conjunctis magis est, caeteris paribus, benefaciendum: si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari, cui sit magis subveniendum; quia sunt diversi gradus et indigentiae, et propinquitatis: sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad secundum dicendum, quod bonum multorum commune divinius est, quam bonum unius; unde pro bono communi Reipublicae, vel spirituali, vel temporali, virtuosum est, quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo; et ideo, cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem Reipublicae, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tamquam privatae personae, sed sicut totam Rempublicam juvans; et ideo non est mirum, si in hoc praefertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quod *duplex* est debitum. *Unum* quidem, quod non est numerandum in bonis ejus, qui debet, sed potius in bonis ejus, cui debetur: puta si aliquis habet pecuniam, aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo: et quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum, quam ex eo benefacere conjunctis; nisi forte esset tantae necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi forte et ille, cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones requisitas prudentis judicio: quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Phil. dicit in 9. Ethic. *(cap. 2.)*. *Aliud* autem est debitum, quod computatur in bonis ejus, qui debet, et non ejus, cui debetur, puta si debeatur non ex justitiae necessitate, sed ex quadam morali aequitate; ut contingit in beneficiis gratis susceptis: nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis praeferendi, nisi necessitas ex alia parte praeponderaret, vel alia conditio; puta communis utilitas Ecclesiae, vel Reipublicae: in aliis autem est aestimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suspecti; quae similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quod parentes sunt sicut superiores: et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes: et tamen in necessitatis extremae articulo magis liceret deserere filios, quam parentes, quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. ult.)*.

ARTICULUS IV. 184

UTRUM BENEFICENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beneficentia sit specialis virtus: praecepta enim ad virtutes ordinantur; quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 1. lib. 1. cap. 9. et 13.)*: sed seorsum datur praeceptum de beneficentia, et de dilectione: dicitur enim Matth. 5.: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos;* ergo beneficentia est virtus distincta a charitate.

2. Praeterea. Vitia virtutibus opponuntur: sed beneficentiae opponuntur aliqua specialia vitia, per quae nocumentum proximo infertur; puta rapina, furtum, et alia hujusmodi; ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Praeterea. Charitas non distinguitur in multas species: sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species; ergo beneficentia est alia virtus a charitate.

Sed contra est, quod actus interior, et exterior non requirunt diversas virtutes: sed beneficentia, et benevolentia non differunt, nisi sicut actus exterior, et interior; quia beneficentia est executio benevolentiae; ergo sicut benevolentia non est alia virtus a charitate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum, quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti: eadem autem est ratio formalis objecti charitatis; et beneficentiae: nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex praedictis patet *(art. 1. huj. q.)*; unde beneficentia non est alia virtus a charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus; et ideo diversitas praeceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem: ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium: prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia: et secundum hoc etiam sunt diversae beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

QUAESTIO XXXII.

DE ELEEMOSYNA, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de eleemosyna.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo. Utrum eleemosynae largitio sit actus charitatis.
Secundo. De distinctione eleemosynarum.
Tertio. Quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales, vel corporales.

Quarto. Utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem.
Quinto. Utrum dare eleemosynas sit in praecepto.
Sexto. Utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.
Septimo. Utrum sit danda de injuste acquisito.
Octavo. Quorum sit dare eleemosynam.
Nono. Quibus sit danda.
Decimo. De modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS I. 185

UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT ACTUS CHARITATIS.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 1. q. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dare eleemosynam non sit actus charitatis: actus enim charitatis non potest esse sine charitate: sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest;* ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Praeterea. Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan. 4.: *Peccata tua eleemosynis redime:* sed satisfactio est actus justitia; ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiae.

3. Praeterea. Offerre hostiam Deo est actus latriae: sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Hebr. ult.: *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus;* ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriae.

4. Praeterea. Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.),* quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis; sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum; ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur 1. Joan. 3.: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

Respondeo dicendum, quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id, quod est motivum ad agendum hujusmodi actus: motivum autem ad dandum eleemosynas est, ut subveniatur necessitatem patienti; unde quidam definientes eleemosynam dicunt, quod *eleemosyna est opus, quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum:* quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est *(q. 30. art. 1. et 2.);* unde manifestum est, quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae: et hoc apparet ex ipso nomine: nam in graeco *eleemosyna* a misericordia derivatur, sicut in latino *miseratio.* Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est *(q. 30. art. 2. et art. 3. arg. 3.),* ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis *dupliciter. Uno modo* materialiter; sicut actus justitiae est facere justa: et talis actus virtutis potest esse sine virtute: multi enim non habentes habitum justitiae justa operantur ex naturali ratione, vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. *Alio modo* dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter; sicut actus justitiae est actio [al. *agere*] justa, eo modo quo justus facit, scilicet: prompte, et delectabiliter: et hoc modo actus virtutis non est sine virtute; secundum

hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate: formaliter autem eleemosynas dare, idest propter Deum, delectabiliter, et prompte, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, actum, qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti, sicut ordinanti, et imperanti ad suum finem: et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria: inquantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa: secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii: et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod dare elemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II. 186

UTRUM CONVENIENTER ELEEMOSYNARUM GENERA DISTINGUANTUR.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter elemosynarum genera distinguantur: ponuntur enim *septem* elemosynae corporales; scilicet: pascere *esurientem,* potare *sitientem,* vestire *nudum,* recolligere *hospitem,* visitare *infirmum,* redimere *captivum,* et sepelire *mortuum;* quae in hoc versu continentur:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliae *septem* eleemosynae spirituales; scilicet: docere *ignorantem,* consulere *dubitanti,* consolari *tristem,* corrigere *peccantem,* remittere *offendenti,* portare *onerosos,* et *graves,* et *pro omnibus* orare, quae etiam in hoc versu continentur:

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Al. sic:

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora:

ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium,* et *doctrina:* videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynae distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo: sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum, quod Dominus dicit Matth. 10.: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant;* unde et Dominus Matth. 25. commemorans misericordiae opera, de sepoltura mortuorum mentionem non facit; ergo videtur, quod inconvenienter hujusmodi eleemosynae distinguantur.

2. Praeterea. Eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est *(art. praec.):* sed multae aliae sunt necessitates humanae vitae, quam praedictae; sicut quod caecus indiget ductore claudus sustentatione, pauper divitiis; ergo inconvenienter praedictae eleemosynae enumerantur.

3. Praeterea. Dare eleemosynam est actus misericordiae: sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere, quam ad misericordiam; ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Praeterea. Eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui: sed nullus est homo, qui defectum ignorantiae non patiatur in aliquibus; ergo videtur, quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in quadam homil. *(9.)*: «Habens intellectum curet omnino, ne taceat: habens rerum affluentiam vigilet, ne a misericordiae largitate torpescat: habens artem, qua regitur magnopere studeat, ut usum, atque utilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat»; ergo praedictae eleemosynae convenienter distinguuntur secundum ea, in quibus homines abundant, et deficiunt.

Respondeo dicendum, quod, praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum: quorum *quidam* sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae: *quidam* vero ex parte corporis; ad quos ordinantur eleemosynae corporales: defectus enim corporalis *aut* est in vita, *aut* est post vitam: si quidem est in vita, *aut* est communis defectus respectu eorum, quibus omnes indigent; *aut* est specialis propter aliquod accidens superveniens: si *primo* modo, *aut* defectus est interior, *aut* exterior. Interior quidem est *duplex: unus* quidem, cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet *fames:* et secundum hoc ponitur *pascere esurientem: alius* autem est, cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet *sitis:* et secundum hoc dicitur *potare sitientem.* Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est *duplex: unus* respectu tegumenti: et quantum ad hoc ponitur *vestire nudum: alius* autem respectu habitaculi: et quantum ad hoc ponitur *suscipere hospitem.* Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, *aut* est ex causa intrinseca, sicut infirmitas: et quantum ad hoc ponitur *visitare infirmum: aut* est ex causa extrinseca: et quantum ad hoc ponitur *redemptio captivorum:* post vitam autem exhibetur mortuis *sepultura.* Similiter autem spiritualibus actibus subvenitur *dupliciter: uno modo* poscendo auxilium a Deo: et quantum ad hoc ponitur *oratio,* qua quis pro aliis orat: *alio modo* impendendo humanum auxilium; et hoc *tripliciter: uno modo* contra defectum intellectus: et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per *doctrinam:* si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per *consilium*: *alio modo* est defectus ex passione appetitivae virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per *consolationem: tertio modo* ex parte inordinati actus: qui quidem *tripliciter* considerari potest: *uno modo* ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab ejus inordinata voluntate: et sic adhibetur remedium per *correctionem: alio modo* ex parte ejus, in quem peccatur: et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus *remittendo offensam:* si autem sit in Deum, vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieron. dicit *(sup. illud Matth. 18.: Si peccaverit in te, etc.). Tertio modo* ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem: et sic remedium adhibetur *supportando,* maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom 15.: *Debemus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere:* et non solum secundum quod infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. 6.: *Alter alterius onera portate.*

Ad primum ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat: et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus *non habent amplius quid faciant;* et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiae opera; sed enumerat solum illa, quae sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur: tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat: tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius: et secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura; ut Tobias, et illi, qui Dominum sepelierunt; ut patet per August. in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. 3.).*

Ad secundum dicendum, quod omnes aliae necessitates ad has reducuntur: nam caecitas, et claudicatio sunt infirmitates quaedam; unde dirigere caecum, et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum: similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum: divitiae autem, quibus paupertati subvenitur, non quaeruntur nisi ad subveniendum praedictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiae continere videtur: sed quantum ad intentionem corripientis, qui vult hominem a malo culpae liberare, pertinet ad misericordiam, et dilectionis affectum, secundum illud Proverb. 27.: *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.*

Ad quartum dicendum, quod non quaelibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea, qua quis nescit ea, quae convenit eum scire: cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet: in quo tamen observandae sunt debitae circumstantiae personae, et loci, et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III. 187

UTRUM ELEEMOSYNAE CORPORALES SINT POTIORES, QUAM SPIRITUALES.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 1. et lib. 3. Contr. g. cap. 134. ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod eleemosynae corporales sint potiores, quam spirituales: laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere: ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quod indigenti subvenit: sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturae, quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales; ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

2. Praeterea. Recompensatio beneficii laudem, et meritum eleemosynae minuit; unde et Dominus dicit Lucae 14.: *Cum facis prandium, aut caenam, noli vocare vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent:* sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit secundum illud Psal. 34.: *Oratio mea in sinu meo convertetur:* qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit: quod non contingit in eleemosynis corporalibus; ergo eleemosynae corporales sunt potiores, quam spirituales.

3. Praeterea. Ad laudem eleemosynae pertinet, quod pauper ex eleemosyna data consoletur; unde Job 31. dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus,* et ad Philemonem dicit Apost.: *Viscera Sanctorum requieverunt per te, frater:* sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quam spiritualis; ergo eleemosyna corporalis potior est, quam spiritualis.

Sed contra est, quod August. in lib. 1. de Serm. Domini in monte *(cap. 20.)* super illud: *Qui petit a te, da ei,* dicit: « Dandum est, quod nec tibi, nec alteri noceat: et cum negaveris, quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas: et aliquando melius aliquid dabis, cum injuste petentem correxeris »: correctio autem est eleemosyna spiritualis; ergo spirituales eleemosynae sunt corporalibus praeferendae.

Respondeo dicendum, quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi *dupliciter. Uno modo* simpliciter loquendo: *et secundum hoc eleemosynae spirituales praeeminent, triplici* ratione: *primo* quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est; scilicet donum spirituale, quod praeminet corporali, secundum illud Proverb. 4.: *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis: secundo* ratione ejus, cui subvenitur; quia spiritus nobilior est corpore; unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere: *tertio* quantum ad ipsos actus, quibus subvenitur in proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. *Alio modo* possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quaedam corporalis eleemosyna alicui spirituali praefertur: puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus; sicut et *indigenti,* secundum Philos. *(lib. 3. Top. cap. 2. loco 40.),* melius est ditari, quam philosophari; quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est caeteris paribus: sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est: et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum, et laudem eleemosynae, si non sit intenta: sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis: sicut et de Catone Sallustius dicit *(in Catil. tit. in. Comparat. M. Cat. et C. Caes.),* quod quo minus gloriam petebat, eo magis illam assequebatur; et ita contingit in eleemosynis spiritualibus: et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id, in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV. 188

UTRUM ELEEMOSYNAE CORPORALES HABEANT EFFECTUM SPIRITUALEM.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod eleemosynae corporales non habeant effectum spiritualem: effectus enim non est potior sua causa: sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus; non ergo eleemosynae corporales habent spirituales effectus.

2. Praeterea. Dare corporale pro spirituali vitium est simoniae: sed hoc vitium est omnino vitandum; non ergo sunt dandae eleemosynae ad consequendum spirituales effectus.

3. Praeterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus; si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur, quod major eleemosyna magis spiritualiter proficeret: quod est contra illud, quod legitur Luc. 21. de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae secundum sententiam Domini *plus omnibus misit;* non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 29.: *Eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Respondeo dicendum, quod eleemosyna corporalis *tripliciter* potest considerari: *uno modo* secundum suam substantiam: et *secundum hoc non habet nisi corporalem effectum;* inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum: *alio modo* potest considerari ex parte causae ejus; inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei, et proximi; et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. 29.: *Perde pecuniam propter fratrem; pone thesaurum in praeceptis Altissimi, et proderit tibi magis, quam aurum: tertio modo* ex parte effectus: et sic etiam habet spiritualem fructum; inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore; unde et ibidem subditur: *Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale; quia scit spiritualia in infinitum corporalibus praeeminere: sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quae minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ARTICULUS V. 189

UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT IN PRAECEPTO.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 1. et Quodl. 16. art. 12.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod dare eleemosynam non sit in praecepto: consilia enim a praeceptis distinguuntur: sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. 4.: *Consilium meum Regi placeat: Peccata tua eleemosynis redime;* ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

2. Praeterea. Cuilibet licet sua re uti, et eam retinere; sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit; ergo licitum est eleemosynam non dare; non ergo dare eleemosynam est in praecepto,

3. Praeterea. Omne quod cadit sub praecepto, aliquo tempore obligat trangressores ad peccatum mortale; quia praecepta affirmativa obligant pro tempore determinato; ergo si dare eleemosynam caderet sub praecepto, esset determinare aliquod tempus, in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret: sed hoc non videtur; quia semper probabiliter aestimari potest, quod pauperi aliter subveniri possit, et quod id quod est in eleemosynas ero-

gandum, posset ei esse necessarium vel in praesenti, vel in futuro; ergo videtur, quod eleemosynam dare non sit in praecepto.

4. Praeterea. Omnia praecepta ad praecepta decalogi reducuntur: sed inter illa praecepta nihil continetur de datione eleemosynarum; ergo dare eleemosynas non est in praecepto.

Sed contra. Nullus punitur poena aeterna pro omissione alicujus, quod non cadit sub praecepto: sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. 25.; ergo dare eleemosynam est in praecepto.

Respondeo dicendum, quod, cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur: ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud 1. Joan. 3.: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, et veritate:* ad hoc autem quod velimus, et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis; scilicet secundum quod recta ratio requirit: secundum quam est aliquid considerandum ex *parte* dantis, et aliquid ex *parte* ejus, cui est eleemosyna danda: ex *parte* quidem *dantis* considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 11.: *Quod superest, date eleemosynam.* Et dico *superfluum* non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum, quorum cura sibi incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personae,* secundum quod *persona* dignitatem importat: quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat: sicut et natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. *Ex parte* autem *recipientis* requiritur, quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio, quare eleemosyna ei daretur: sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest: in illo enim casu locum habet, quod Ambrosius dicit *(quid simile hab. lib. 1. de Offic. cap. 30. ante med. sed refertur expres. cap. Pasce, Dist. 86.)*: « Pasce fame morientem, si non paveris, occidisti »; sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in praecepto, et dare eleemosynam ei, qui est in extrema necessitate: alias autem eleemosynas dare est in consilio: sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur regi, qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea etiam, quae pertinent ad praeceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii: vel potest dici, quod loquebatur in casu illo, in quo dare eleemosynam non est in praecepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem: sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo, quod ei superfluit; unde Basilius dicit *(hom. super illud Luc. 12.: Destruam horrea mea)*: « Si fateris ea tibi divinitus provenisse, scilicet *temporalia bona,* an injustus est Deus inaequaliter res nobis distribuens? Cur tu

abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris, quot dare valens es ». Et hoc idem dicit Ambrosius *(serm. 64. de Temp.)*, ut habetur in Decret. *(cap.: Sicut ii, Dist. 74.)*.

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat: *ex parte* quidem *recipientis,* cum apparet evidens, et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat: *ex parte* vero *dantis,* cum habet superflua, quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter aestimari potest: nec oportet, quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset de crastino cogitare; quod Dominus prohibet Matth. 6.: sed debent dijudicari *superfluum,* et *necessarium* secundum ea, quae probabiliter, et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis subventio proximi reducitur ad praeceptum de honoratione parentum: sic enim et Apostolus interpretatur 1. ad Timoth. 4. dicens: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae, quae nunc est, et futurae;* quod dicit, quia in praecepto de honoratione parentum additur promissio *(Exod. 20.)*: *Ut sis longaevus super terram:* sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS VI. 190

UTRUM QUIS DEBEAT DARE ELEEMOSYNAM DE NECESSARIO.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod aliquis non debeat eleemosynam dare ne necessario: ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii, quam penes interiorem affectum: peccat autem, qui praepostere agit in ordine charitatis; quia ordo charitatis est in praecepto; cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se, quam proximum diligere, videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Praeterea. Quicumque largitur de his, quae sunt necessaria sibi, est propriae substantiae dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. 1.)*: sed nullum opus vitiosum est faciendum; ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Praeterea. Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5.: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior:* sed quod aliquis det de his, quae sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curae, quam quis debet habere de se, et de suis; ergo videtur, quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus:* sed ille qui dat omnia, quae habet, pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria; ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum, quod necessarium *dupliciter* dicitur. *Uno modo,* sine quo aliquid esse non potest: et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum

unde posset sustentari, et filii sui, vel alii ad eum pertinentes, de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi, et suis vitam subtrahere: sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia, vel Respublica sustentaretur: quia pro talis personae liberatione seipsum, et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio praeferendum. *Alio modo* dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem, et statum propriae personae, et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit; hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus: sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum: de hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub praecepto, sed sub consilio: inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum, et negotia occurrentia; nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc *tria* sunt excipienda: quorum *primum* est, quando aliquis statum mutat; puta per religionis ingressum, tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo: *secundo,* quando ea, quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens: *tertio,* quando occurreret extrema necessitas alicujus privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas Reipublicae: in his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id, quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS VII. 191

UTRUM POSSIT FIERI ELEEMOSYNA DE INJUSTE ACQUISITIS.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 4. et Quodl. 12. art. 30. corp.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis: dicitur enim Luc. 16.: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis:* mammona autem significat divitias; ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. PRAETEREA. Omne turpe lucrum est, quod videtur esse illicite acquisitum: sed turpe lucrum est, quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. 23.: *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui:* similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur per aleas; quia, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.),* tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare: turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui Sancto injuriam facit: et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest; ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. PRAETEREA. Majora mala sunt magis vitanda, quam minora: sed minus peccatum est detentio rei alienae, quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem *(loc. cit. art. 5. huj. q.):* « Pasce fame morientem; quoniam si non paveris,

occidisti »; ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est, quod dicit August. in lib. de Verb. Dom. *(serm. 35.)*: « De justis laboris facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis Judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de foenore, et usuris: fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus ».

Respondeo dicendum, quod *tripliciter* potest aliquid esse illicite acquisitum. *Uno* enim *modo* id illicite ab aliquo acquiritur, quod debetur ei, a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri, qui acquisivit: sicut contingit in rapina, et furto, et usuris: et *de talibus* cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. *Alio* vero *modo* est aliquid illicite acquisitum, quia ille quidem, qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei, a quo acquisivit; quia scilicet contra justitiam accepit; et alter contra justitiam dedit: sicut contingit in simonia, in qua dans, et accipiens contra justitiam legis divinae agit, unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari: et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio, et acceptio est contra legem. *Tertio modo* est aliquid illicite, acquisitum non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretricium; et hoc proprie vocatur *turpe lucrum,* quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem; unde *quod sic illicite acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 35. cap. 2.)*: « Illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod praeceptum est, intellectus iste corrigendus est »: sed omnes divitiae *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in lib. 2. de QQ. Evangel. *(q. 34.)*, quia non sunt iniquae divitiae nisi iniquis, qui in eis spem constituunt: vel secundum Ambrosium *(sup. illud Lucae 16.: Facite vobis amicos, etc.)* « iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus »: vel quia *in pluribus praedecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias,* ut Basilius dicit *(sed non occurrit)*: vel omnes divitiae dicuntur *iniquitatis* idest *inaequalitatis;* quia non aequaliter sunt omnibus distributae, uno egente, et alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quod de acquisito per meretricium jam dictum est *(in corp. art.)*, qualiter eleemosyna fieri possit: non autem fit de eo sacrificium, vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam: de eo etiam, quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere: circa illa vero, quae per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure: scilicet quod aliquis lucretur ab his, qui rem suam alienare non possunt; sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi: et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur: et in his casibus tenetur ad restitutionem: et sic de eo non potest eleemosynam facere: aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum: sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos, qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos, qui sunt hujusmodi legibus

obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem, qui lucrantur: nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo, qui traxit eum ad ludum: in quo casu non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali jure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum, quod in casu extremae necessitatis omnia sunt communia; unde licet ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit: et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, et potest de hoc eleemosynam dare, quinimmo et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti: si tamen fieri potest sine periculo, requisita domini voluntate, debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII. 192

UTRUM ILLE, QUI EST IN POTESTATE ALICUJUS CONSTITUS, POSSIT ELEEMOSYNAM FACERE.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 5. et opusc. 73. cap. 17. et Quodl. 3. art. 15.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod ille, qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere; religiosi enim sunt in potestate suorum praelatorum, quibus obedientiam voverunt: sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis: quia, sicut Ambros. dicit *(sup. illud 1. ad Timoth. 4.: Pietas ad omnia utilis est)*: « Summa Christianae religionis in pietate consistit », quae maxime per eleemosynarum largitionem commendatur; ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Praeterea. Uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. 3.: sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem; unde et de beata Lucia dicitur, quod, ignorante sponso, eleemosynas faciebat; ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Praeterea. Naturalis quaedam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apost. ad Eph. 6. dicit: *Filii, obedite parentibus vestris in Domino:* sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynas facere: quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint haeredes; et ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animae suae; ergo illi, qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Praeterea. Servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 2.: *Servos dominis suis subditos esse:* licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere: quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur; ergo illi, qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est, quod eleemosynae non sunt faciendae de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 35. cap. 2.)*: sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno; ergo illi, qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum, quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum hujusmodi, secundum snperioris potestatem regulari debet: hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur; et ideo oportet, quod ea, in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset, non aliter quam ei sit a superiore permissum: sic ergo ille, qui est sub potestate constitus, de re, secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum; si quis vero habeat aliquid, secundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens: et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quod monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum: si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter praesumpta: nisi forte in articulo extremae necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret: nec propter hoc efficitur pejoris conditionis; quia, sicut dicitur in lib. de Eccl. Dogm. *(cap. 71. inter. opusc. Aug.)*: « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum in simul omnia donare, et absolutum solicitudine egere cum Christo ».

Ad secundum dicendum, quod si uxor habet alias res praeter dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur: alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso, vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est *(in solut. praec.)*: quamvis enim mulier sit aequalis viro in actu matrimonii; tamen in his, quae ad dispositionem domus pertinent, *vir caput est mulieris*, secundum Apost. 1. ad Cor. 11.: beata autem Lucia sponsum habebat, non virum; unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quod ea, quae sunt filiifamilias, sunt et patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest praesumere quod patri placeat: nisi forte alicujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa; et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

ARTICULUS IX. 193

UTRUM PROPINQUIORIBUS SIT MAGIS ELEEMOSYNA DANDA.

(4. Dist. 15. q. 2. art. 6. et Rom. 12. lect. 2. et 1. Cor. 10.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda: dicitur enim Eccli. 12.: *Da misericordi, et non suscipias peccatorem; benefac humili, et non des impio*: sed quandoque contingit, quod nostri propinqui sunt peccatores, et impii; ergo non sunt eis magis eleemosynae faciendae.

2. Praeterea. Eleemosynae sunt faciendae propter retributionem mercedis aeternae, secundum illud Matth. 6.: *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi*: sed retributio aeterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quae

sanctis erogantur, secundum illud Luc. 16.: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula:* quod exponens August. in lib. de Verb. Domin. *(serm. 35.)* dicit: « Qui sunt, qui habebunt aeterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt, qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiae serviunt? » Ergo magis sunt eleemosynae dandae sanctioribus, quam propinquioribus.

3. Praeterea. Maxime homo est sibi propinquus: sed sibi non potest homo eleemosynam facere; ergo videtur, quod non sit magis facienda eleemosyna personae magis conjunctae.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 5.: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

Respondeo dicendum, quod sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 28.)*: « Qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit, ut eis magis providere debeamus »: est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjuntionis, et sanctitatis, et utilitatis: nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda, quam personae propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, idest ut per hoc in peccato foveatur, sed inquantum homo est, idest ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quod opus eleemosynae ad mercedem retributionis aeternae *dupliciter* valet. *Uno* quidem *modo* ex radice charitatis: et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, caeteris paribus; unde Ambros. dicit 1. de Officiis *(cap. 30.)*: « Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas: melius est enim, ut ipse subveniat tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere ». *Alio modo* valet eleemosyna ad retributionem vitae aeternae ex merito ejus, cui donatur qui orat pro eo, qui eleemosynam dedit: et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum, quod cum eleemosyna sit opus misericordiae, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est *(q. 30. art. 1. ad 2.)*, id etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius: puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

ARTICULUS X. 194

UTRUM ELEEMOSYNA SIT ABUNDANTER FACIENDA.

(Infr. q. 117. art. 1. ad 2. et 2. Cor. 8. cap. 9.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod eleemosyna non sit abundanter facienda: eleemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus: sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 30.)*; ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Praeterea. Ambros. dicit ibidem: « Non debent simul effundi opes, sed dispensari »: sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet; ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Praeterea. 2. ad Cor. 8. dicit Apost.: *Non ut aliis sit remissio,* idest ut alii de vestris otiose vivant, *vobis autem sit tribulatio,* idest paupertas: sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter; ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. 4.: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

Respondeo dicendum, quod abundantia eleemosynae potest considerari et *ex parte* dantis, et *ex parte* recipientis. *Ex parte* quidem *dantis,* cum scilicet aliquis aliquid dat, quod est multum secundum proportionem propriae facultatis: et sic laudabile est abundanter dare; unde et Dominus Luc. 21. laudavit viduam, quae ex eo quod deerat illi, omnem victum, quem habuit, misit; observatis tamen his, quae supra dicta sunt *(art. 6. huj. q.),* de eleemosyna facienda de necessariis. *Ex parte* vero *ejus, cui datur,* est abundans eleemosyna *dupliciter. Uno modo* quod suppleat sufficienter ejus indigentiam: et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere: *alio modo,* ut superabundet ad superfluitatem: et hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri; unde et Apost. dicit 1. ad Cor. 13.: *Si distribuero in cibos pauperum:* ubi Glos. *(interl.)* dicit: « Per hoc cautela eleemosynae docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit ».

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynae ex parte dantis: sed intelligendum est, quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status; unde subdit ibidem: « Nisi forte, ut Elisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur ».

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, non ut aliis sit remissio, vel refrigerium, loquitur de abundantia eleemosynae, quae superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur: circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis, aut vestibus: unde Ambros. dicit in lib. 1. de Off. *(cap. 30.):* « Consideranda est in largiendo aetas, atque debilitas: non numquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo »: quantum vero ad id, quod subditur: *Vobis autem tribulatio,* loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glos. *(interl.)* ibidem dicit: « Non hoc ideo dicit, quin melius esset, scilicet *abundanter dare,* sed de infirmis timet, quos sic dare monet, ut egestatem non patiantur ».

QUAESTIO XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de correctione fraterna.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.
Secundo. Utrum sit sub praecepto.
Tertio. Utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum ad Praelatos.
Quarto. Utrum subditi teneantur ex hoc praecepto Praelatos corrigere.
Quinto. Utrum peccator possit corrigere.
Sexto. Utrum aliquis debeat corrigi, qui ex correctione fit deterior.
Septimo. Utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem.
Octavo. Utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem.

ARTICULUS I. 195

UTRUM FRATERNA CORRECTIO SIT ACTUS CHARITATIS.

(Infr. art. 4. corp. et 4. Dist. 19. q. 2. art. 1. ad 6.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fraterna correctio non sit actus charitatis: dicit enim Glos. *(ordin.)* Matth. 18. super illud: *Si peccaverit in te fratrer tuus,* quod frater est arguendus ex zelo justitiae: sed justitia est virtus distincta a charitate; ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiae.

2. Praeterea. Correctio fraterna fit per secretam admonitionem: sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiae.

3. Praeterea. Contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem: sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud ad Gal. 6.: *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi,* quae est lex charitatis; ergo videtur, quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra. Corrigere delinquentem est quaedam eleemosyna spiritualis: sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est *(q. 32. art. 1.)*; ergo correctio fraterna est actus charitatis.

Respondeo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus: peccatum autem alicujus *dupliciter* considerari potest: *uno* quidem *modo,* inquantum est nocivum ei qui peccat: *alio modo,* inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato laeduntur, vel scandalizantur, et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur. *Duplex* ergo

est correctio delinquentis. *Una* quidem, quae adhibet remedium peccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis: et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis: removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est, sicut bonum ejus procurare: procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus, et operamur bonum amico; unde etiam correctio fraterna est actus charitatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cujus remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quam bonum corporis, vel exteriorum rerum; unde correctio fraterna est actus charitatis potius, quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, qua excluditur exterior egestas. *Alia* vero correctio est, quae adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et praecipue in nocumentum communis boni: et talis correctio est actus justitiae, cujus est conservare rectitudinem justitiae unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quae est actus justitiae: vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur, secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur *(q. 58. art. 5.)*, prout etiam *omne peccatum est iniquitas,* ut dicitur 1. Joan. 3., quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5. et 7.)*, prudentia facit rectitudinem in his quae sunt ad finem, de quibus est consilium et electio: tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiae, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis, ad cujus finem ordinatur; quia ergo admonitio, quae fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est, quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiae vero secundario quasi exequentis, et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur: intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat: et ex hoc contingit, quod eum satagit emendare.

ARTICULUS II. 196

UTRUM CORRECTIO FRATERNA SIT IN PRAECEPTO.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 2. q. 1. et Virt. q. 3. art. 1. ad 10.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in praecepto: nihil enim, quod est impossibile, cadit sub praecepto, secundum illud Hieron. *(Pelagii in exposit. Symboli Damas.)*: «Maledictus, qui dicit: Deum aliquid impossibile praecepisse»: sed Eccli. 7. dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit;* ergo correctio fraterna non est in praecepto.

2. Praeterea. Omnia praecepta legis divinae ad praecepta decalogi reducuntur: sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praeceptorum decalogi; ergo non cadit sub praecepto.

3. PRAETEREA. Omissio praecepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur: sed omissio fraternae correctionis invenitur in sanctis, et in spiritualibus viris: dicit enim August. 1. de Civit. Dei *(cap. 9.)*, quod non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis; ergo correctio fraterna non est in praecepto.

4. PRAETEREA. Illud quod est in praecepto, habet rationem debiti; si ergo correctio fraterna caderet sub praecepto, hoc fratribus deberemus, ut eos peccantes corrigeremus: sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quaerere, ut debitum reddat; oportet ergo, quod homo quaereret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret: quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret, quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines, quod est inconveniens; non ergo fraterna correctio est in praecepto.

SED CONTRA est, quod August dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 16. cap. 4.)*: « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es, qui peccavit »: sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis praeceptum omitteret; ergo correctio fraterna est in praecepto.

RESPONDEO dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto: sed considerandum est, quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum; ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum: actus autem peccatorum sunt secundum se mali; et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 6.)*; et ideo praecepta negativa obligant semper, et ad semper; sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quae requiruntur ad hoc, quod sit actus virtuosus: ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum, quae sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, quae est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiae circa virtuosum actum, quae totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur pracepto: si autem sit defectus alicujus circumstantiae, quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum; unde et Philos. dicit in 2. Ethicor. *(cap. ult.)*, quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem; sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu: correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem; et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum: et tamen homo debet facere, quod in se est: unde August. dicit in lib. de Correp. et Gratia *(cap. 15.)*: « Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri »: et ideo omnibus debemus fraternae correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 32. art. 5. ad 4.)*,

omnia praecepta, quae pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad praeceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna *tripliciter* omitti potest. *Uno* quidem *modo* meritorie, quando ex charitate aliquis correctionem omittit: dicit enim August. in 1. de Civit. Dei *(cap. 9.)*: « Si propterea quisque objurgandis, et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel iisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam, et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant, atque avertant a fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis ». *Alio modo* praetermittitur fraterna correctio cum peccato mortali; quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, judicium vulgi, et carnis excruciatio, vel peremptio; dum tamen haec ita dominentur in animo, quod fraternae charitati praeponantur: et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter praesumit de aliquo delinquente, quod posset eum a peccato retrahere; et tamen propter timorem, vel cupiditatem praetermittit. *Tertio modo* hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor, vel cupiditas tardiorem facit hominem ad corrigendum delicta fratris; non tamen ita quod si ei constaret, quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo praeponit charitatem fraternam; et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum, quod illud, quod debetur alicui determinatae, et certae personae, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam solicitudinem habentes, ut eum inquiramus; unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat: ita qui habet specialiter curam alicujus, debet eum quaerere, ad hoc quod eum corrigat de peccato: sed illa beneficia, quae non debentur certae personae, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quaerere quibus impendamus; sed sufficit quod impendamus eis, qui nobis occurrunt: hoc enim quasi pro quadam sorte habendum est, ut August. dicit in 1. de Doctrina Christiana *(cap. 28.)*; et propter hoc dicit in lib. de Verb. Dom. *(ser. 15.)*, quod admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas: alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra id quod dicitur Proverb. 24.: *Ne quaeras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus;* unde patet, quod nec religiosus oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III. 197

UTRUM CORRECTIO FRATERNA PERTINEAT SOLUM AD PRAELATOS.

(4. Dist. 29. q. 2. art. 2. et Virt. q. 3. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod correctio fraterna non pertineat nisi ad Praelatos: dicit enim Hieronymus *(id habet expres. Orig. hom. 7. in Jos.)*: « Sacerdotes studeant illud Evangelii implere: si peccaverit in te frater tuus, etc. »: sed nomine Sacerdotum consueverunt significari Praelati, qui habent curam aliorum; ergo videtur, quod ad solos Praelatos pertineat fraterna correctio.

2. Praeterea. Fraterna correctio est quaedam eleemosyna spiritualis: sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos, qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores; ergo et fraterna correctio pertinet ad eos, qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad Praelatos.

3. Praeterea. Ille qui corripit alium, movet eum sua admonitione ad melius; sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus: ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturae, ad solos Praelatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est, quod dicitur 24. q. 3. *(cap. 14.)*: « Tam sacerdotes, quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his, qui pereunt; quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, *duplex* est correctio. *Una* quidem, quae est actus charitatis, quae specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem: et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive Praelatus. Est autem *talis* correctio, quae est actus justitiae; per quam intenditur bonum commune, quod non procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant: et talis correctio pertinet ad solos Praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quae ad omnes pertinet, gravior est cura Praelatorum, ut dicit August. in 1. de Civit. Dei *(cap. 9.)*: sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis, quorum curam temporalem habet: ita etiam beneficia spiritualia, puta: correctionem, doctrinam, et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis, qui sunt suae spirituali curae commissi; non ergo intendit Hieronymus dicere, quod ad solos Sacerdotes pertineat praeceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quod sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est: ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus quaedam mutuo in se agunt: quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora; prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius; et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis judicium in hoc, in quo alter delinquit, potest eum corrigere; licet non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV. 198

UTRUM QUIS TENEATUR CORRIGERE PRAELATUM SUUM.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 2. et Virt. q. 3. art. 1. et Gal. 2. lect. 3. et ad Col. cap. ult.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis non teneatur corrigere Praelatum suum: dicitur enim Ex. 19.: *Bestia, quae tetigerit montem, lapidabitur;* et 2. Regum 6. dicitur, quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam: sed per montem, et arcam significatur Praelatus; ergo Praelati non sunt corrigendi a subditis.

2. Praeterea. Gal. 2. super illud: *In faciem ei restiti,* dicit Glos. *(ord. et interl. Ambr.): Ut par;* ergo cum subditus non sit par Praelato, non debet eum corrigere.

3. Praeterea. Gregor. dicit *(implic. lib. 23. Moral. cap. 8. et lib. 26. cap. 28. in med.)*: « Sanctorum vitam corrigere non praesumat, nisi qui de se meliora sentit »: sed aliquis non debet de se meliora sentire, quam de Praelato suo; ergo Praelati non sunt corrigendi.

Sed contra est, quod August. dicit in Regula: « Non solum vestri, sed etiam ipsius, *idest Praelati,* miseremini; qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur »: sed correctio fraterna est opus misericordiae; ergo et Praelati sunt corrigendi.

Respondeo dicendum, quod correctio, quae est actus justitiae, per coercitionem poenae, non competit subdito respectu Praelati: sed correctio fraterna, quae est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personae, ad quam charitatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile inveniatur: actus enim ex aliquo habitu, vel potentia procedens se extendit ad omnia, quae continentur sub objecto illius potentiae, vel habitus; sicut visio ad omnia, quae continentur sub objecto visus: sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione, qua subditi corrigunt Praelatos, debet modus congruus adhiberi; ut scilicet non cum protervia, et duritia, sed cum mansuetudine, et reverentia corrigantur; unde Apost. dicit 1. ad Timoth. 5.: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem;* et ideo Dion. redarguit Demophilum monachum *(epist. 8.),* quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc Praelatus inordinate videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur: et hoc significatur per contactum montis, et arcae damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternae correctionis: et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem: sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille, qui non est par: unde Apostolus ad Colos. ult. scribit de subditis, ut Praelatum suum admoneant, cum dicit: *Dicite Archippo* (Episcopo): *Ministerium tuum imple:* sciendum tament est, quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent Praelati a subditis arguendi; unde et Paulus qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem Petrum publice arguit; et, sicut Glos. August. *(ord. epist. 82. ol. 19. cap. 2.)* dicit ad Gal. 2.: « Ipse Petrus exemplum majoribus praebuit, ut sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corripi ».

Ad tertium dicendum, quod praesumere se esse simpliciter meliorem, quam sit Praelatus suus, videtur esse praesumptuosae superbiae: sed aestimare se meliorem quantum ad aliquid, non est praesumptionis; quia nullus est in hac vita, qui non habeat aliquem defectum: et etiam considerandum est, quod cum aliquis Praelatum charitative monet, non propter hoc se majorem existimat; sed auxilium impartitur ei, qui quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, ut August. dicit in Regula *(loc. cit. in arg. sed cont.).*

ARTICULUS V. 199

UTRUM PECCATOR DEBEAT CORRIPERE DELINQUENTEM.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 2. et Matth. 7. com. 2.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod peccator corripere debeat delinquentem: nullus enim propter peccatum, quod commisit, a praecepto observando excusatur: sed correctio fraterna cadit sub praecepto, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*; ergo videtur, quod propter peccatum, quod quis commisit, non debeat praetermittere hujusmodi correctionem.

2. Praeterea. Eleemosyna spiritualis potior est, quam corporalis eleemosyna: sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat; ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum praecedens.

3. Praeterea. 1. Joan. 1. dicitur: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus;* si ergo propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit, qui possit corrigere delinquentem: hoc autem est inconveniens; ergo et primum.

Sed contra est, quod Isid. dicit in lib. 3. de Sum. Bon. *(cap. 32.)*: « Non debet vitam aliorum corrigere, qui est vitiis subjectus ». Et Roman. 2. dicitur: *In quo alium judicas, teipsum condemnas: eadem enim agis, quae judicas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 3. huj. q. ad 2.)*, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum judicium rationis: peccatum autem, ut supra dictum est *(1-2. q. 85. art. 1. et 2.)*, non tollit totum bonum naturae, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis; et secundum hoc potest sibi competere in aliis delictum arguere: sed tamen per peccatum praecedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter *tria. Primo* quidem, quia ex peccato praecedenti indignus redditur ut alium corrigat; et praecipue si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato: unde super illud Matth. 7.: *Quid vides festucam*, etc., dicit Hieronymus: « De his loquitur, qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt ». *Secundo* redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum: quia videtur, quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem; unde super illud Matth. 7.: *Quomodo dicis fratri tuo*, etc., exponit Chrysostomus *(hom. 17. in op. imperf.)*: « Idest quo proposito? putas ex charitate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiae laudem ab hominibus quaerere ». *Tertio modo* propter superbiam corripientis; inquantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo praefert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans, ac si ipse esset justus; unde August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte: *(cap. 19.)*: « Accusare vitia officium est bonorum virorum, et benevolorum: quod cum mali faciunt, alienas partes agunt »; et ideo, sicut August. dicit in eodem libro *(ibidem)*: « Cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium, quod numquam habuimus: et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse: vel tale, quod aliquando habuimus, et jam

non habemus: et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia praecedat: si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus ». Ex his ergo patet, quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licet per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato praeterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS VI. 200

UTRUM QUIS DEBEAT A CORRECTIONE CESSARE PROPTER TIMOREM, NE ILLE FIAT DETERIOR.

(4. Dist. 3. q. 2. art. 2. et Virt. q. 3. art. 1. ad 1. et Ephes. 5. lect. 4.).

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior: peccatum enim est quaedam infirmitas animae, secundum illud Psalmistae, Psal. 6.: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum:* sed ille, cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem, vel contemptum non debet cessare; quia tunc majus imminet periculum; sicut patet circa furiosos; ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. PRAETEREA. Secundum Heronymum *(ex quo non occurrit, sed hab. ex Greg. hom. 7. in Ezech. et in Glos. Lyrani sup. illud Matth. 15.: Scis quia Pharisaei),* veritas vitae non est dimittenda propter scandalum: praecepta autem Dei pertinent ad veritatem vitae; cum ergo correctio fraterna cadat sub praecepto, ut dictum est *(art. 2. huj. q.),* videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus, qui corripitur.

3. PRAETEREA. Secundum Apost. ad Rom. 3.: *Non sunt facienda mala, ut veniant bona;* ergo pari ratione non sunt praetermittenda bona, ne veniant mala: sed correctio fraterna est quoddam bonum; ergo non est praetermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur, fiat deterior.

SED CONTRA est, quod dicitur Prov. 9.: *Noli arguere derisorem, ne oderit te:* ubi dicit Glos. *(ordin. Gregor. lib. 8. Moral. cap. 24.):* « Non est timendum, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor »; ergo cessandum est a correctione fraterna, quando timetur, ne fiat ille inde deterior.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 3. huj. q.), duplex* est correctio delinquentis. *Una* quidem pertinens ad Praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam: et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus, qui corripitur: tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas, ut peccare desistat: tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiae, et unius exemplo alii deterrentur; unde judex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. *Alia* vero est correctio fraterna, cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem: et ideo ubi probabiliter aestimatur, quod peccator admoni-

tionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum: quia ea quae sunt ad finem, debent regulari, secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam ejus recipere non vult: et huic assimilatur correctio Praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quod de correctione fraterna datur praeceptum, secundum quod est actus virtutis: hoc autem est, secundum quod proportionatur fini; et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitae, nec cadit sub praecepto.

Ad tertium dicendum, quod ea quae ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem; et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni; et ideo cum praetermittitur talis correctio, non praetermittitur bonum, ne eveniat malum.

ARTICULUS VII. 201

UTRUM IN CORRECTIONE FRATERNA DEBEAT EX NECESSITATE PRAECEPTI ADMONITIO SECRETA PRAECEDERE DENUNTIATIONEM.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 3. q. 1. ad 1. et Quodl. 11. art. 15.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod in correctione fraterna non debeat ex necessitate praecepti admonitio secreta praecedere denuntiationem: in operibus enim charitatis praecipue debemus Deum imitari, secundum illud Eph. 5.: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione:* Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione praecedente; ergo videtur, quod non sit necessarium admonitionem secretam praecedere denuntiationem.

2. Praeterea. Sicut August. dicit in lib. de Mend. *(cap. 15.)*: « Ex gestis sanctorum intelligi potest, qualiter sunt praecepta Sacrae Scripturae intelligenda »: sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione praecedente: sicut legitur Gen. 37., quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo:* et Act. 5. dicitur, quod Petrus Ananiam, et Sapphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione praemissa: ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret; non ergo est de necessitate praecepti, ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

3. Praeterea. Accusatio est gravior, quam denuntiatio: sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta praecedente: determinatur enim in Decretali *(cap.: Qualiter, 24. de Accusationib.)* quod accusationem debet praecedere sola inscriptio; ergo videtur, quod non sit de necessitate praecepti, quod secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

4. Praeterea. Non videtur esse probabile, quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra praecepta Christi: sed con-

suetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione praemissa; ergo videtur, quod hoc non sit de necessitate praecepti.

5. PRAETEREA. Religiosi tenentur suis praelatis obedire: sed quandoque praelati praecipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur; ergo videtur, quod eis teneamur dicere etiam ante secretam admonitionem; non ergo est de necessitate praecepti, ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. de Verb. Dom. exponens illud: *Corripe ipsum inter te, et ipsum solum:* serm. 16. cap. 4.: « Studens correctioni, parces pudori: forte enim prae verecundia incipit defendere peccatum suum: et quem vis facere meliorem, facis pejorem »: sed ad hoc tenemur per praeceptum charitatis, ut caveamus, ne frater deterior efficiatur; ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

RESPONDEO dicendum, quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est: *aut* enim peccata sunt publica, *aut* sunt occulta: si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei, qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur; et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud Apostoli 1. ad Tim. 5.: *Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri timorem habeant;* quod intelligitur de peccatis publicis, ut August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(loc. cit. cap. 7.).* Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum, quod Dominus dicit *(Matth. 18.): Si peccaverit in te frater tuus:* quando enim te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat: sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse: *quaedam* enim peccata occulta sunt, quae sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide avertat; et quia ille, qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur: nisi forte aliquis firmiter aestimaret, quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire: *quaedam* vero peccata sunt, quae solum sunt in malum peccantis, et ejus, in quem peccatur, *vel* quia a peccante solum laeditur, *vel* saltem ex sola notitia: et tunc ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subveniatur: et sicut medicus corporalis sanitatem aegroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione: si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur: ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur. Quae quidem est utilis: *primo* quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia prae timore infamiae multi a peccato retrahuntur; unde quando se infamatos conspiciunt, irrefraenate peccant; unde Hieronymus dicit *(sup. illud Matth. 18.: Si peccaverit in te):* « Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato »: *secundo* debet conservari fama fratris peccantis: tum quia, uno infamato, alii infamantur secundum illud August. in epist. ab plebem Hipponensem *(q. 137.):* « Cum de aliquibus, qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur »: tum

etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum: sed quia conscientia praeferenda est famae, voluit Dominus, ut saltem cum dispendio famae fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur; unde patet, de necessitate praecepti esse, quod secreta admonitio publicam denuntiationem praecedat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia occulta sunt Deo nota: et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum: et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando, vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Job 33.: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum: et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his, quae fecit.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus peccatum Judae tamquam Deus sicut publicum habebat; unde statim poterat ad publicandum procedere: tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit: Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiae, et Sapphirae, tamquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit: de Joseph autem credendum est, quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum: vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter: *Accusavit fratres suos.*

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum haec verba Domini: quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi proclamationes, quae in Capitulis Religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quae famae non derogant; unde sunt quasi quaedam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accusationes, vel denuntiationes: si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra praeceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quod Praelato non est obediendum contra praeceptum divinum, secundum illud Act. 5.: *Obedire oportet Deo magis, quam hominibus;* et ideo quando Praelatus praecipit ut sibi dicatur, quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine fraternae correctionis; sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter: sed si Praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino institutum, et ipse peccaret praecipiens, et ei obediens, quasi contra praeceptum Domini agens; unde non esset ei obediendum: quia Praelatus non est judex judiciorum occultorum, sed solus Deus; unde non habet potestatem praecipiendi aliquid super occultis, nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur; puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones: in quibus casibus potest Praelatus praecipere eodem modo, sicut et judex saecularis, vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII. 202

UTRUM TESTIUM INDUCTIO DEBEAT PRAECEDERE PUBLICAM DENUNTIATIONEM.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 3. q. 2. et Quodl. 11. art. 12. et 13.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod testium inductio non debeat praecedere publicam denuntiationem: peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda; quia sic magis homo esset proditor criminis, quam corrector fratris, ut August. dicit *(in lib. de Verb. Dom. serm. 15. cap. 7.)*: sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat; ergo in peccatis occultis non debet testium inductio praecedere publicam denuntiationem.

2. Praeterea. Homo debet diligere proximum, sicut seipsum; sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes; ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Praeterea. Testes inducuntur ad aliquid probandum: sed in occultis non potest fieri probatio per testes; ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Praeterea. August. dicit in Reg., quod *prius Praeposito debet ostendi, quam testibus:* sed ostendere Praeposito, vel Praelato, est dicere Ecclesiae; non ergo testium inductio debet praecedere publicam denuntiationem.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 18.: *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum,* etc.

Respondeo dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium: in correctione autem fraterna Dominus voluit, quod principium esset occultum; dum frater corriperet fratrem inter se, et ipsum solum: finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiae denuntiaretur; et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio; ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, et non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod *quidam* sic intellexerunt ordinem fraternae correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat: sed hoc est contra id, quod August. dicit in Regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde; et ideo aliter dicendum est, quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est: ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus, quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem; nisi forte probabiliter aestimaretur, quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est *(art. 6. huj. q.)*.

Ad secundum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod testes possunt induci propter *tria; uno modo* ad ostendendum, quod hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieron. dicit *(forte sup. illud Matth. 18.: Si peccaverit in te)*: *secundo modo* ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Aug. dicit in Regula: *tertio modo* ad testificandum, quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysost. dicit *(hom. 61. in Matth.)*.

Ad quartum dicendum, quod August. intelligit, quod prius dicatur Praelato, quam testibus, secundum quod Praelatus est quaedam singularis persona, quae magis potest prodesse, quam alii; non autem quod dicatur ei, tamquam Ecclesiae, idest sicut in loco judicis residenti.

QUAESTIO XXXIV.

DE ODIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati: et *primo* de odio, quod opponitur ipsi dilectioni: *secundo* de accidia, et invidia, quae opponuntur gaudio charitatis: *tertio* de discordia, et schismate, quae opponuntur paci: *quarto* de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae, et correctioni fraternae.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo. Utrum Deus possit odio haberi.
Secundo. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.
Tertio. Utrum odium proximi semper sit peccatum.
Quarto. Utrum sit maximum inter peccata, quae sunt in proximum.
Quinto. Utrum sit vitium capitale.
Sexto. Ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I. 203

UTRUM QUIS POSSIT DEUM ODIO HABERE.

(Supr. q. 13. art. 4. et 4. Dist. 50. q. 2. art. 1. et Joan. 5. lect. 7. et Rom. 8. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Deum nullus odio habere possit: dicit enim Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(lect. 5.)* quod omnibus amabile, et diligibile est primum bonum, et pulchrum: sed Deus est ipsa bonitas, et pulchritudo; ergo a nullo odio habetur.

2. Praeterea. In Apocryphis Esdrae *(lib. 3. cap. 4.)* dicitur, quod omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus: sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. 14.; ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Praeterea. Odium est aversio quaedam: sed, sicut Dionys. dicit in 1. cap. de Div. Nom. *(lect. 2. et cap. 4. lect. 3.)*, Deus omnia ad seipsum convertit; ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 73.: *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.* Et Joan. 15.: *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum,* etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(1-2. q. 29. art. 1.)*, odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem *dupliciter* ab homine apprehendi potest: *uno modo* secundum seipsum; puta cum per essentiam videtur: *alio modo* per effectus suos; cum scilicet *invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur:* Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest; quia de rationi boni est, ut ametur: et ideo impossibile est, quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat: sed effectus ejus *aliqui* sunt, qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae: quia *esse, vivere, et intelligere* est appetibile, et amabile omnibus; quae sunt quidam effectus Dei; unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi: sunt autem *quidam* effectus Dei, qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnant voluntati depravatae per peccatum: et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest; inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et poenarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illos, qui vident Dei essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc, quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum, qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos sunt opera veritatis praebentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus convertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium: quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II. 204

UTRUM ODIUM DEI SIT MAXIMUM PECCATORUM.

(Infr. q. 39. art. 2. ad 3. et 1-2. q. 73. art. 4. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod odium Dei non sit maximum peccatorum; gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. 12.: sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, ut ex supra dictis patet *(q. 14. art. 2.)*; ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Praeterea. Peccatum consistit in elongatione a Deo: sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit; ergo videtur, quod gravius sit peccatum infidelitatis, quam peccatum odii in Deum.

3. Praeterea. Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum, qui repugnant voluntati; inter quos praecipuus est poena: sed odire poenam non est maximum peccatorum; ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod optimo opponitur pessimum, ut patet per Philos.

in 8. Ethicor. *(cap. 10.)*: sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis; ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum, quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut dictum est *(q. 10. art. 3.)*: hujusmodi autem aversio rationem culpae non haberet, nisi voluntaria esset; unde ratio culpae consistit in voluntaria aversione a Deo: haec autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei; in aliis autem peccatis quasi participative, et secundum aliud: sicut enim voluntas per se inhaeret ei, quod amat, ita secundum se refugit id, quod odit; unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se ab eo avertitur: sed in aliis peccatis (puta cum aliquis fornicatur), non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud; inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo: semper autem id, quod est per se, est potius eo, quod est secundum aliud; unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Greg. dicit. 25. Moral. *(cap. 11.)* aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem [al. *doctorem*]: sicut aliud est ex participatione, aliud ex deliberatione peccare: ex quo datur intelligi, quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum Sanctum; unde manifestum est, quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum Sanctum; secundum quod peccatum in Spiritum Sanctum nominat aliquod genus speciale peccati; ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum Sanctum.

Ad secundum dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpae, nisi inquantum est voluntaria; et ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria: quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc, quod aliquis odio habet veritatem, quae proponitur; unde patet, quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; et ideo sicut causa est potior effectu; ita odium Dei est majus peccatum, quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit poenas, odit Deum poenarum auctorem: nam multi odiunt poenas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinae justitiae; unde Aug. dicit 10. Confess. *(cap. 28.)*, quod mala poenalia Deus tolerare jubet, non amare: sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam: quod est gravissimum peccatum; unde Greg. dicit 25. Moral. *(loc. cit. ad 1.)*: « Sicut nonnumquam gravius est peccatum diligere, quam perpetrare: ita nequius est odisse justitiam, quam non fecisse ».

ARTICULUS III. 205

UTRUM OMNE ODIUM PROXIMI SIT PECCATUM.

(Supr. q. 25. art. 6. et Ps. 24.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne odium proximi sit peccatum: nullum enim peccatum invenitur in praeceptis, vel consiliis legis divinae, secundum illud Proverb. 8.: *Justi sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid, nec perversum:* sed Luc. 14. dicitur: *Si quis venit ad me, et non odit patrem, et matrem, non potest esse meus discipulus;* ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Praeterea. Nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur: sed imitando Deum, quosdam odio habemus: dicitur enim Rom..1.: *Detractores Deo odibiles;* ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Praeterea. Nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est *recessus ab eo, quod est secundum naturam,* ut Damasc. dicit in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 4. et 30. et lib. 4. cap. 21.):* sed naturale est unicuique rei, quod odiat illud, quod est sibi contrarium, et quod nitatur ad ejus corruptionem; ergo videtur non esse peccatum, quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est, quod dicitur 1. Joan. 2.: *Qui odit fratrem suum, in tenebris est:* sed tenebrae spirituales sunt peccata; ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum, quod odium amori opponitur, ut supra dictum est *(1-2. q. 29. art. 2.);* unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: amor autem debetur proximo secundum id, quod a Deo habet, idest secundum naturam, et gratiam: non autem debetur ei amor secundum id, quod habet a seipso, et diabolo, scilicet secundum peccatum, et justitiae defectum; et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum justitiae: sed ipsam naturam, et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato: hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam, et defectum boni, pertinet ad fratris amorem: ejusdem enim rationis est, quod velimus bonum alicujus, et quod odiamus malum ipsius; unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod parentes quantum ad naturam et affinitatem, qua nobis conjunguntur, sunt a nobis secundum praeceptum Dei honorandi, ut patet Exodi 20.: odiendi autem sunt quantum ad hoc, quod impedimentum praestant nobis accedendi ad perfectionem divinae justitiae.

Ad secundum dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam: et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona, quae habent a Deo, non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi: contrariantur autem nobis, secundum quod contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet, et quantum ad hoc sunt odio habendi: hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV. 206

UTRUM ODIUM PROXIMI SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM, QUAE IN PROXIMUM COMMITTUNTUR.

(Infr. q. 158. art. 4. et 6. et 1-2. q. 46. art. 6. et Mal. q. 12. art. 4. et 5.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum, quae in proximum committuntur: dicitur enim 1. Joan. 3.: *Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est:* sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea, quae committuntur in proximum; ergo et odium.

2. Praeterea. Pessimum opponitur optimo: sed optimum eorum, quae proximo exhibemus, est amor: omnia enim alia ad dilectionem referuntur; ergo et pessimum est odium.

Sed contra. Malum dicitur, quia nocet, secundum August. in Enchir. *(cap. 12.):* sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quam per odium;

puta per furtum, et homicidium, et adulterium; ergo odium non est gravissimum peccatum.

Praeterea. Chrysostomus (alius auctor) exponens illud Matth. 5.: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit *(hom. 10.)*: « Mandata Moysi: *Non occides: Non adulterabis*, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna: mandata autem Christi, scilicet: *Non irascaris; Non concupiscas*, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima »; odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira, et concupiscentia; ergo odium proximi est minus peccatum, quam homicidium.

Respondeo dicendum quod peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali *ex duobus: uno* quidem *modo* ex deordinatione ejus, qui peccat: *alio modo* ex nocumento, quod infertur ei, contra quem peccatur; primo ergo modo odium est majus peccatum, quam exteriores actus, qui sunt in proximi nocumentum; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis; quae est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati; unde etiamsi exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter, vel zelo justitiae hominem occidit: et si quid culpae est in exterioribus peccatis, quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio; sed quantum ad nocumentum, quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata, quam interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. 207

UTRUM ODIUM SIT VITIUM CAPITALE.

(Infr. q. 158. art. 5. et Mal. q. 12. art. 5.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod odium sit vitium capitale: odium enim directe opponitur charitati: sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum; ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Praeterea. Peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. 7.: *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti:* sed in passionibus animae ex amore, et odio videntur omnes aliae sequi, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 25. art. 1. et 2.)*; ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Praeterea. Vitium est malum morale: sed odium principalius respicit malum, quam alia passio; ergo videtur, quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17. a med.)* non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, vitium capitale est, ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur; vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale: in his autem, quae contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturae, corrumpitur; unde oportet, quod primo recedatur ab eo, quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo, quod est maxime secundum naturam: quia id, quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem, quod ex maxime, et primo naturale homini, est, quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum, et

bonum proximi: et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum; et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 7. Phys. *(tex. 18.)*: « Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum suam naturam » ; et ideo in virtutibus oportet esse primum, et principale, quod est primum, et principale in ordine naturali: et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum: et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animae, sicut et amor naturalis boni: sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturae jam factae, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod *duplex* est malum; *quoddam* verum, quod scilicet repugnat naturali bono: et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem *aliud* malum non verum, sed apparens; quod scilicet est verum bonum, et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae: et hujusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo: hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS VI. 208

UTRUM ODIUM ORIATUR EX INVIDIA.

(Infr. q. 36. art. 4. et Mal. q. 10. art. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod odium non oriatur ex invidia: invidia enim est tristitia quaedam de alienis bonis: odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso: tristamur enim de praesentia malorum, quae odimus; ergo odium non oritur ex invidia.

2. Praeterea. Odium dilectioni opponitur: sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est *(q. 25. art. 1. et q. 26. art. 2.)*; ergo et odium proximi refertur ad odium Dei: sed odium Dei non causatur ex invidia: non enim invidemus his, qui maxime a nobis distant, sed his, qui propinqui videntur, ut patet per Philos. in 2. Rhet. *(cap. 10.)*; ergo odium non causatur ex invidia.

3. Praeterea. Unius effectus una est causa: sed odium causatur ex ira: dicit enim Aug. in Regula, quod *ira crescit in odium;* non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est, quod Gregor. dicit 31. Moral. *(cap. 17.)* quod *de invidia oritur odium.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *(art. praec.)*, odium proximi est ultimum in progressu peccati; eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur: quod autem aliquis recedat ab eo, quod est naturale, contingit ex hoc, quod intendit vitare aliquid, quod est naturaliter fugiendum: naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philos. in 7. Ethic. *(cap. 13. et 14.)* et in 10. *(cap. 2.)*; et ideo sicut ex delectatione causatur amor; ita ex tristitia causatur odium: sicut enim movemur ad diligendum ea, quae nos delectant,

inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni: ita movemur ad odiendum ea, quae nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali; unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est, quod *ex invidia oritur odium.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam circulatio; secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium, ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat: et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem: et secundum eamdem rationem sequitur, quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de dilectione, et odio: nam dilectionis objectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur; et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi: sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est *(art. 1. huj. q.),* quod Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus; et ideo per prius est odium proximi, quam odium Dei; unde cum invidia ad proximum sit mater odii, quod est ad proximum, fit per consequens causa odii, quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis: et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia: directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile: sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum: nam *primo* per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram: prout scilicet habet rationem vindictae: *postea* autem per continuitatem irae pervenitur ad hoc, quod homo malum proximi absolute desideret; quod pertinet ad rationem odii: unde patet, quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive.

QUAESTIO XXXV.

DE ACCIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis: quod quidem est de bono divino; cui gaudio opponitur accidia: et de bono proximi; cui gaudio opponitur invidia; unde *primo* considerandum est de accidia: *secundo* de invidia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum accidia sit peccatum.
Secundo. Utrum sit speciale vitium.
Tertio. Utrum sit mortale peccatum.
Quarto. Utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS I. 209

UTRUM ACCIDIA SIT PECCATUM.

(Mal. q. 11. art. 1. corp. fin. et art. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod accidia non sit peccatum : passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundum Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 5.)* : sed accidia est quaedam passio: est enim species tristitiae, ut Damasc. dicit *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 14.)*, et supra habitum est *(1-2. q. 35. art. 8.)* ; ergo accidia non est peccatum.

2. Praeterea. Nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati: sed accidia est hujusmodi: dicit enim Cassianus in 10. lib. de Instit. Monast. *(cap. 1.)* : « Maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto, ardentissimos aestus accensionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti » ; ergo accidia non est peccatum.

3. Praeterea. Illud, quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum: sed accidia ex bona radice procedit: dicit enim Cassianus in eodem libro *(cap. 2.)* quod « acedia provenit ex hoc, quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; et absentia, longeque posita magnificat monasteria »: quod videtur ad humilitatem pertinere; ergo accidia non est peccatum.

4. Praeterea. Omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli. 21. *Quasi a facie colubri fuge peccatum* : sed Cassianus dicit in eodem lib. *(cap. ult.)* : « Experimento probatum est, acediae impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam » ; ergo accidia non est peccatum.

Sed contra. Illud quod interdicitur in Sacra Scriptura peccatum est: sed accidia est hujusmodi: dicitur enim Eccli. 6.: *Subjice humerum tuum, et porta illam,* scilicet spiritualem sapientiam, *et non acedieris in vinculis ejus;* ergo accidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod accidia secundum Damasc. *(sup. loc. cit.) est quaedam tristitia aggravans;* quae scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat: sicuti ea, quae sunt acida, etiam frigida sunt; et ideo accidia importat quoddam taedium operandi; ut patet per hoc quod dicitur in Glossa *(ord. Aug.)* super illud Psal. *(106.)* : *Omnem escam abominata est anima eorum;* et a quibusdam dicitur, quod accidia est *torpor mentis bona negligentis inchoare.* Hujusmodi autem tristitia semper est mala; *quandoque* quidem etiam secundum seipsam; *quandoque* vero secundum effectum: tristitia enim secundum se mala est, quae est de eo, quod est apparens malum, et vere bonum: sicut e contrario mala delectatio est, quae est de eo, quod est apparens bonum, et vere malum; cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia, quae est de spirituali bono, est secundum se mala: sed etiam tristitia, quae est de vere malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter a bono opere retrahat; unde et Apost. 2. ad Cor. 2. non vult, ut *poenitens majori tristitia de peccato absorbeatur ;* quia ergo accidia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est *dupliciter* mala; et *secundum se,* et *secundum effectum.* Et ideo accidia est peccatum: malum enim

in motibus appetitivis dicimus esse peccatum. ut ex supra dictis patet *(q. 10. art. 2. et 1-2. q. 74. art. 4.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicandum ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc, quod applicantur ad aliquod bonum; unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile: sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile: tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile: et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale: et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur, quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum; et ideo potest contingere, quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent: omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit; et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab aestibus solis, magis ab accidia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quod ad humilitatem pertinet, ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat: sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona, quae quis a Deo possidet, contemnat: et ex tali contemptu sequitur accidia: de his enim tristamur, quae quasi mala, vel vilia reputamus; sic ergo necesse est, ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat; quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum semper est fugiendum: sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo: fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum; sicut est in luxuria; unde dicitur 1. ad Cor. 6.: *Fugite fornicationem:* resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione: et hoc contingit in accidia; quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat accidia.

ARTICULUS II. 210

UTRUM ACCIDIA SIT SPECIALE VITIUM.

(Mal. q. 11. art. 2. et 3. et 4. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod accidia non sit speciale vitium: illud enim, quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem: sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito: nam luxuriosus tristatur de bono continentiae, et gulosus de bono abstinentiae; cum ergo accidia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est *(art. praec.)*, videtur quod accidia non sit speciale peccatum.

2. Praeterea. Accidia, cum sit tristitia quaedam, gaudio opponitur; sed gaudium non ponitur una specialis virtus; ergo neque accidia debet poni speciale vitium.

3. Praeterea. Spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem vir-

tutis, aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur: sed nihil videtur, quod contrahat ipsum ad accidiam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona; quia sunt laboriosa: unde et accidia taedium quoddam est: refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam; ergo accidia nihil aliud est, quam pigritia: quod videtur esse falsum: nam pigritia solicitudini opponitur, accidia autem gaudium; non ergo accidia est speciale vitium.

Sed contra est, quod Gregor., 31. Moral. *(cap. 17.)*, distinguit accidiam ab aliis vitiis; ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod cum accidia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit accidia rationem specialis vitii: quia, sicut dictum est *(1-2 q. 71. art. 1.)*, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositae: similiter etiam non potest dici, quod sit speciale vitium accidia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum: quia hoc etiam non separaret accidiam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem, et delectationem corporis quaerit. Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidam ordo: nam omnia spiritualia bona, quae sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quae est charitas; unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu: sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale, quo quis gaudet de bono divino: et similiter illa tristitia, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia: sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod accidia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. 211

UTRUM ACCIDIA SIT PECCATUM MORTALE.

(Mal. q. 11. art. 1. corp. et art. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod accidia non sit peccatum mortale: omne enim peccatum mortale contrariatur praecepto legis Dei: sed accidia nulli praecepto videtur contrariari; ut patet discurrenti per singula praecepta decalogi; ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Peccatum operis in eodem genere non est minus, quam peccatum cordis: sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret, quicumque consilia non observaret; ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale; non ergo accidia est peccatum mortale.

3. Praeterea. Nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur: sed accidia invenitur in viris perfectis: dicit enim Cassianus in lib. 10. de Institutis Coenobiorum *(cap. 1.)*, quod accidia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens; ergo accidia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur 2. ad Cor. 7.: *Tristitia saeculi mortem operatur;* sed hujusmodi est accidia: non enim est tristitia secundum Deum, quae contra tristitiam saeculi dividitur, et salutem operatur; ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 88. art. 1. et 2.)*, peccatum mortale dicitur, quod spiritualem vitam tollit, quae est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat; unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur charitati: hujusmodi autem est accidia: nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est *(q. 28. art. 1.)*: accidia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum; unde secundum suum genus accidia est peccatum mortale: sed considerandum est in omnibus peccatis, quae sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis: loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio; unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale: sicut in genere adulterii concupiscentia, quae sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale: si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale: ita etiam et motus accidiae in sola sensualitate *quandoque* est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale: *quandoque* vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino praevalente, et tunc manifestum est, quod accidia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia contrariatur praecepto de sanctificatione Sabbati; in quo, secundum quod est praeceptum morale, praecipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate; unde si quis contristetur de hoc, quod aliquis cogit eum implere opera virtutis, quae facere non tenetur, non est peccatum accidiae; sed quando contristatur in his, quae ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus accidiae; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS IV. 212

UTRUM ACCIDIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

(Infr. q. 36. art. 4. et 4. Dist. 42. q. 2. art. 3. et Mal. q. 11. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod accidia non debeat poni vitium capitale: vitium enim capitale dicitur, quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est *(q. praec. art. 5.)*: sed accidia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo; ergo non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea. Vitium capitale habet filias sibi deputatas: assignat autem Gregorius 31. Moral. *(cap. 17.)* sex filias accidiae, quae sunt: *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis circa illicita.*

Quae non videntur convenienter oriri ex accidia: nam *rancor* idem esse videtur, quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est *(q. praec. art. 6.)*; *malitia* autem est genus ad omnia vitia: et similiter *evagatio* mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur: *torpor* autem circa praecepta idem videtur esse, quod accidia: *pusillanimitas* autem, et *desperatio* ex quibuscumque peccatis oriri possunt: non ergo convenienter ponitur accidia esse vitium capitale.

3. Praeterea. Isidorus in lib. 2. de Summo Bono *(cap.* 37. *sed expres. in Comment. in Deut. cap. 16.)* distinguit vitium accidiae a vitio tristitiae, dicens: « Tristitiam esse, inquantum recedit a graviori, et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem, inquantum se convertit ad quietem indebitam »: et dicit de tristitia oriri: « rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem »: de accidia vero dicit oriri: « septem, quae sunt otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas »; ergo videtur, quod vel a Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur accidia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est, quod idem Gregorius dicit 31. Moral. *(loc. cit.)* accidiam esse vitium capitale, et habere praedictas filias.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, vitium capitale dicitur esse, ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causae finalis: sicut autem homines multa operantur propter delectationem: tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquod agendum permoti: ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes; unde, cum accidia sit tristitia quaedam, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q. et 1-2. q. 35. art. 8.)*, convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus, quae tristitiam causant: sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, *vel* quae sunt tristitiae consona, sicut ad plorandum, *vel* etiam ad aliqua, per quae tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius convenienter assignat filias accidiae. Quia enim, ut Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. 5. et 6.)* nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid *dupliciter* oriatur: *uno modo*, ut homo recedat a contristantibus: *alio modo*, ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi, qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philos. in 10. Ethic. *(cap. 6.)*; in fuga autem tristitiae talis processus attenditur; quia primo homo fugit contristantia, secundo etiam impugnat ea, quae tristitiam ingerunt: spiritualia autem bona, de quibus tristatur accidia, sunt et finis, et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem*: fuga autem bonorum, quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*: quantum autem ad ea, quae pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa praecepta*: impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium *quandoque* quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt: et hic est *rancor*: *quandoque* vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur: et hoc proprie est *malitia*: inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiae *evagatio circa illecita*; per quod patet responsio ad ea, quae circa singulas filias objiciebantur; nam *malitia* non accipitur hic, secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est *(hic sup.)*: *rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio,

sed pro quadam indignatione, sicut dictum est *(ibid.)*; et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus in lib. 10. de Instit. Caenob. *(cap. 1. et lib. 9. cap. 1.)*, distinguit tristitiam ab accidia: sed convenientius Gregorius *(loc. cit. arg. 2.)* accidiam *tristitiam* nominat: quia, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi, et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod tristatur de bono divino; quod pertinet ad rationem accidiae, quae intantum se convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum: illa autem, quae Isidorus ponit oriri ex accidia, et tristitia, reducuntur ad ea, quae Gregorius ponit: nam *amaritudo*, quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris: otiositas* autem, et *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa praecepta*, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens, et somnolentus ea negligenter implens: omnia autem alia *quinque*, quae ponit ex accidia oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita:* quae quidem, secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*, secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas:* quantum autem ad locutionem dicitur *verbositas:* quantum autem ad corpus in eodem loco non manens dicitur *inquietudo corporis;* quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis: quantum autem ad diversa loca dicitur *instabilitas;* vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

QUAESTIO XXXVI.

DE INVIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de invidia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Quid sit invidia.
Secundo. Utrum sit peccatum.
Tertio. Utrum sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum sit vitium capitale, et de filiabus ejus.

ARTICULUS I. 213

UTRUM INVIDIA SIT TRISTITIA.

(Infr. art. 2. et Mal. q. 10. art. 1. ad 6. et q. 11. art. 3. et 4. et Job 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod invidia non sit tristitia: objectum enim tristitiae est malum: sed objectum invidiae est bonum: dicit enim Gregorius in 5. Moral. *(cap. 31.)* de invido loquens: « Tabescentem mentem

sua poena sauciat, quam felicitas torquet aliena »; ergo invidia non est tristitia.

2. Praeterea. Similitudo non est causa tristitiae, sed magis delectationis: sed similitudo est causa invidiae: dicit enim Philos. in 2. Rhetoric. *(cap. 10.)*: « Invidebunt tales, quibus sunt aliqui similes aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem »; ergo invidia non est tristitia.

3. Praeterea. Tristitia ex aliquo defectu causatur, unde illi, qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est *(1-2. q. 36. et q. 47. art. 3.)*, cum de passionibus ageretur: sed illi, quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philos. in 2. Rhetor. *(loc. cit.)*; ergo invidia non est tristitia.

4. Praeterea. Tristitia delectationi opponitur: oppositorum autem non est eadem causa; ergo cum memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est *(1-2. q. 32. art. 3.)*, non erit causa tristitiae; est autem causa invidiae: dicit enim Philos., in 2. Rhetor. *(loc. cit.)*, quod his aliqui invident, qui habent, aut possederunt, quae ipsis conveniebant, aut quae ipsi quandoque possidebant; ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est, quod Damasc., in 2. libro *(Orth. Fid. cap. 14.)*, ponit invidiam speciem tristitiae, et dicit, quod invidia est tristitia de alienis bonis.

Respondeo dicendum, quod objectum tristitiae est malum proprium: contingit autem, id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium: et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia: sed hoc contingit *dupliciter: uno modo,* quando quis tristatur de bono alicujus, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti; sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat: et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 9.)*: *alio modo* bonum alterius aestimatur ut malum proprium, inquantum est diminutivum propriae gloriae, vel excellentiae: et hoc modo de bono alterius tristatur invidia; et ideo praecipue de illis bonis homines invident, in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari, et in opinione esse, ut Philos. dicit in 2. Rhetoric. *(cap. 10.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri: et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam, quam quis appetit, consequens est, ut ad illos tantum invidia habeatur, quibus homo vult se aequare, vel praeferre in gloria: hoc autem non est respectu multum a se distantium: nullus enim, nisi insanus, studet se aequare, vel praeferre in gloria his, qui sunt multo eo majores: puta plebejus homo regi, vel etiam rex plebejo, quem multum excedit; et ideo his, qui multum distant, vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his, qui sunt propinqui, quibus se nititur aequare, vel praeferre: nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem: et inde causatur tristitia: similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quod nullus conatur ad ea, in quibus est multum deficiens: et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet: sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit: et sic ad hoc conatur; unde si frustretur ejus conatus propter excessum gloriae alterius, tristatur;

et inde est, quod amatores honoris sunt magis invidi: et similiter etiam pusillanimes sunt invidi: quia omnia reputant magna: et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse; unde et Job 5. dicitur: *Parvulum occidit invidia:* et Greg. dicit in 5. Moral. *(cap. 31.)* quod invidere non possumus, nisi eis, quos nobis in aliquo meliores putamus.

Ad quartum dicendum, quod memoria praeteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat; sed inquantum sunt amissa, causat tristitiam; et inquantum ab aliis habentur, causat invidiam: quia hoc maxime videtur gloriae propriae derogare; et ideo dicit Philos. in 2. Rhetor. *(cap. 10.)*, quod senes invident junioribus: et illi, qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident his, qui parvis expensis illud sunt consecuti: dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II. 214

UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM.

(Infr. q. 158. art. 1. et Mal. q. 10. art. 1. et Psal. 56.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod invidia non sit peccatum: dicit enim. Hieron. ad Laetam de instructione filiae *(epist. 7.)*: « Habeat socias cum quibus discat quibus invideat: quarum laudibus mordeatur »: sed nullus est solicitandus ad peccandum; ergo invidia non est peccatum.

2. Praeterea. Invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damasc. dicit *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 14.)*: sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Proverb. 29.: *Cum impii sumpserint principatum, gemet populus;* ergo invidia non est semper peccatum.

3. Praeterea. Invidia zelum quemdam nominat: sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psal. 68.: *Zelus domus tuae comedit me;* ergo invidia non semper est peccatum.

4. Praeterea. Poena dividitur contra culpam: sed invidia est quaedam poena: dicit enim Greg. 5. Moral. *(cap. 31.)*: « Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur; oculi deprimuntur; mens accenditur; membra frigescunt; fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor »; ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur ad Galat. 5.: *Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, invidia est tristitia quaedam de alienis bonis: sed haec tristitia potest contingere *quatuor* modis: *uno* quidem *modo,* cum aliquis dolet de bono alicujus, inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis: et talis tristitia non est invidia, ut dictum est *(art. praec.)*, et potest esse sine peccato; unde Gregor. 22. Moral. *(cap. 6.)* ait: « Evenire plerumque solet, ut non amissa charitate, et inimici nos ruina laetificet, et rursum ejus gloria sine invidiae culpa contristet; cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque injuste opprimi formidamus »: *alio modo* potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud, quod ipse habet: et hoc proprie est zelus, ut Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 11.)*; et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis

est, secundum illud 1. Corinth. 14.: *Aemulamini spiritualia:* si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato: *tertio modo* aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille, cui accidit bonum, est eo indignus: quae quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur; sed, sicut Phil. dicit in 2. Rhet. *(cap. 9.)*, est de divitiis, et de talibus, quae possunt provenire dignis, et indignis: et haec tristitia secundum ipsum vocatur *nemesis*, et pertinet ad bonos mores: sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna: sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona, quae indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis; et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura Sacra, secundum illud Psalm. 36.: *Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem:* et alibi Psalm. 72.: *Pene effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns: quarto modo* aliquis tristatur de bonis alicujus, inquantum alter excedit ipsum in bonis: et hoc proprie est invidia; et istud semper est pravum, ut etiam Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 10.)*, quia dolet de eo, de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt a zelo, sicut dictum est *(in corp. art.)*; unde zelus aliquis potest esse bonus: sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti poenale esse, ut supra dictum est *(1-2. q. 87. art. 2.)*, cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS III. 215

UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM MORTALE.

(Mal. q. 10. art. 2. et q. 11. art. 3. corp.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod invidia non sit peccatum mortale: invidia enim cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi: sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione, ut patet per August. 12. de Trinit. *(cap. 12.)*; ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Praeterea. In infantibus non potest esse peccatum mortale: sed in eis potest esse invidia: dicit enim August. in 1. Confess. *(cap. 7.)*: « Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum »; ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur: sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quae est quaedam passio; ut patet per Phil. 2. Rhet. *(cap. 9.)*; ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur Job 5.: *Parvulum occidit invidia:* nihil autem occidit spiritualiter, nisi peccatum mortale; ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod invidia ex genere suo est peccatum mor-

tale: genus enim peccati ex objecto consideratur: invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animae spiritualis, secundum illud 1. Joan. 3.: *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres:* utriusque autem objectum, et charitatis, et invidiae, est bonum proximi: sed secundum contrarium motum: nam charitas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet *(art. 1. huj. q.)*; unde manifestum est, quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut supra dictum est *(q. 35. art. 3. et 1-2. q. 72. art. 5. ad 1.)*, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia; sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae: ita etiam in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiae, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio; unde talis invidia non est peccatum mortale; et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod invidia secundum Philos. in 2. Rhet. *(cap. 9.)* opponitur et nemesi, et misericordiae: sed secundum diversa: nam misericordiae opponitur directe, secundum contrarietatem principalis objecti: invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi; unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur; nec e converso: ex parte vero ejus, de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psal. 72.: *Zelavi super iniquos, pacem peccatorem videns:* invidus autem tristatur de bono eorum, qui sunt digni; unde patet, quod prima contrarietas est magis directa, quam secunda; misericordia autem quaedam virtus est, et charitatis proprius effectus; unde invidia misericordiae opponitur, et charitati.

ARTICULUS IV. 216

UTRUM INVIDIA SIT VITIUM CAPITALE.

(Supr. q. 34. art. 6. et Mal. q. 8. art. 1. et q. 10. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod invidia non sit vitium capitale: vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum: sed invidia est filia inanis gloriae: dicit enim Philos., in 2. Rhetor. *(cap. 10.)*, quod amatores honoris, et gloriae magis invident; ergo invidia non est vitium capitale.

2. Praeterea. Vitia capitalia videntur esse leviora, quam alia, quae ex eis oriuntur: dicit enim Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)*: « Prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se inserunt: sed quae sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt »: sed invidia videtur esse gravissimum peccatum: dicit enim Gregor. 5. Moral. *(cap. 31.)*: « Quamvis per omne vitium, quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur: in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendae malitiae pestem vomit »; ergo invidia non est vitium capitale.

3. Praeterea. Videtur, quod inconvenienter ejus filiae assignentur a Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* ubi dicit, quod ex invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis: exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis idem videtur esse, quod invidia, ut ex praemissis patet *(art. praec.)*; non ergo ista debent poni ut filiae invidiae.

Sed contra est auctoritas Greg. 31. Moral. *(loc. cit.)*, qui ponit invidiam vitium capitale, et ei praedictas filias assignat.

Respondeo dicendum, quod sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino; ita invidia est tristitia de bono proximi: dictum est autem supra *(q. praec. art. 4.)*, accidiam esse vitium capitale ea ratione, quia ex accidia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiae satisfaciat; unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregor. dicit in 31. Moral. *(cap. 17.)*: « Capitalia vitia tanta sibi cognatione junguntur, ut nonnisi unum de altero proferatur: prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit; quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit »; non est ergo contra rationem vitii capitalis, quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum: forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isid. in lib. de Sum. Bon. *(hab. lib. 1. Different. cap. 35. vid. sup. q. 25. art. 4. arg. 3.)*, neque a Cassiano in lib. 5. de Instit. Caen. *(cap. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur, quod invidia sit maximum peccatorum; sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit, quod ipse principaliter in corde habet: quia, sicut ibi *(sc. lib. 5. Mor. Greg. cap. 31.)* inducitur consequenter: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum (Sap. 2.)*: est tamen quaedam invidia, quae inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternae gratiae; secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi; unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum: quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum invidiae sic potest sumi, quia in conatu invidiae est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam medium, et aliquid tamquam terminus: principium quidem est, ut aliquis diminuat gloriam alterius; *vel* in occulto, et sic est *susurratio; vel* manifeste, et sic est *detractio:* medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, *aut* potest, et sic est *exultatio in adversis; aut* non potest, et sic est *afflictio in prosperis:* terminus autem est in ipso odio; quia sicut bonum delectans causat amorem; ita tristitia causat odium, ut supra dictum est *(q. 34. art. 6.)*: afflictio autem in prosperis proximi *uno modo* est ipsa invidia; inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundum quod habent gloriam quamdam: *alio* vero *modo* est filia invidiae; secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire: exultatio autem in adversis non est directe idem, quod invidia, sed ex ea sequitur, nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUAESTIO XXXVII.

DE DISCORDIA, QUAE OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quae opponuntur paci: et *primo* de discordia, quae est in corde: *secundo* de contentione, quae est in ore: *tertio* de his, quae pertinent ad opus, scilicet: de schismate, rixa, et bello, ac seditione.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum discordia sit peccatum.
Secundo. Utrum sit filia inanis gloriae.

ARTICULUS I. 217

UTRUM DISCORDIA SIT PECCATUM.

(Infr. q. 42. art. 2. ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod discordia non sit peccatum: discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate: sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostrae, sed sola voluntas divina; ergo discordia non est peccatum.

2. Praeterea. Quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat: sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. 23. quod « sciens Paulus, quia una pars esset Sadducaeorum, et altera Pharisaeorum, exclamavit in concilio: Viri fratres, ego Pharisaeus sum, et filius Pharisaeorum; de spe, et resurrectione mortuorum ego judicor; et cum hoc dixisserit, facta est dissensio inter Pharisaeos, et Sadducaeos »; ergo discordia non est peccatum.

3. Praeterea. Peccatum, praecipue mortale, in sanctis viris non invenitur: sed etiam in sanctis viris invenitur discordia: dicitur enim Act. 15.: *Facta est dissensio inter Paulum, et Barnabam, ita ut discederent ab invicem:* ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

Sed contra est, quod ad Gal. 5. *dissensiones,* idest discordiae, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur:* nihil autem excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale; ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod discordia concordiae opponitur: concordia autem, ut supra dictum est *(q. 29. art. 1. et 3.),* ex charitate causatur; inquantum scilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi: discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum hujusmodi concordiae contrariatur. Sed sciendum, quod haec concordia per discordiam tollitur *dupliciter: uno* quidem *modo* per se: *alio* vero *modo* per accidens: per se quidem in humanis

actibus, et motibus dicitur esse id, quod est secundum intentionem; unde per se discordat aliquis a proximo, quando scienter, et ex intentione dissentit a bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire: et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem; licet primi motus hujus discordiae propter imperfectionem actus sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc, quod aliquid est praeter intentionem; unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi: sed unus aestimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi: et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati; nisi hujusmodi discordia sit, vel cum errore circa ea, quae sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur; cum etiam supra dictum sit *(q. 29. art. 1. et art. 3. ad 2.)*, quod concordia, quae est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet, quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum; puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque, puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius: sed inquantum voluntas proximi inhaeret voluntatis Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam; et ideo discordare a tali voluntate est peccatum quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare: ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quaedam perversa regula, a qua bonum est discordare; facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum; unde dicitur Proverb. 6.: *Sex sunt, quae odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus:* et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias:* sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile; et hoc modo laudabile fuit, quod Paulus posuit dissensionem inter eos, qui erant concordes in malo: nam et Dominus de se dicit Matth. 10.: *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum, quod discordia, quae fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se: uterque enim intendebat bonum: sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud: quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his, quae sunt de necessitate salutis: quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS II. 218

UTRUM DISCORDIA SIT FILIA INANIS GLORIAE.

(Infr. q. 132. art. 5. et Mal. q. 9. art. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod discordia non sit filia inanis gloriae: ira enim est aliud vitium ab inani gloria: sed discordia videtur esse filia irae, secundum illud Proverb. 15.: *Vir iracundus provocat rixas;* ergo non est filia inanis gloriae.

2. Praeterea. Aug. super Joan. *(tract. 32.)* exponens illud, quod habetur Joan. 7. : *Nondum erat spiritus datus,* dicit: *Livor separat, charitas jungit :* sed discordia nihil est aliud, quam quaedam separatio voluntatum ; ergo discordia procedit ex livore, idest invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Praeterea. Illud, ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale: sed discordia est hujusmodi: quia super illud Matth. 12.: *Omne regnum contra se divisum desolabitur,* dicit Hieron. *(seu sup. illud: Si Satanas Satanam ejicit) :* « Quo modo concordia parvae res crescunt, sic discordia maxime dilabuntur » ; ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis, quam filia inanis gloriae.

Sed contra est auctoritas Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.).*

Respondeo dicendum, quod discordia importat quamdam disgregationem voluntatum ; inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero : quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc, quod aliquis ea, quae sunt sua, praefert iis, quae sunt aliorum : quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam, et inanem gloriam ; et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non est idem, quod discordia : nam rixa consistit in exteriori opere ; unde convenienter causatur ab ira, quae movet animum ad nocendum proximo : sed discordia consistit in disjunctione motum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dicta *(in corp. art.).*

Ad secundum dicendum, quod in discordia consideratur quid ut terminus *a quo,* hoc est recessus a voluntate alterius: et quantum ad hoc causatur ex invidia: consideratur etiam quid ut terminus *ad quem,* hoc est accessus ad id, quod est sibi proprium : et quantum ad hoc causatur ex inani gloria : et quia in quolibet motu terminus *ad quem* est potior termino *a quo* (finis enim est potior principio) ; potius ponitur discordia filia inanis gloriae, quam invidiae ; licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ideo concordia parvae res crescunt, et per discordiam maximae dilabuntur, quia *virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur,* ut dicitur in libro de Causis *(propos. 17. inter. op. Arist.) ;* unde patet, quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiae, quae est divisio voluntatum : non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUAESTIO XXXVIII.

DE CONTENTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de contentione.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum contentio sit peccatum mortale.
Secundo. Utrum sit filia inanis gloriae.

ARTICULUS I. 219

UTRUM CONTENTIO SIT PECCATUM MORTALE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod contentio non sit peccatum mortale: peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucae 22.: *Facta est contentio inter discipulos Jesu, quis eorum esset major;* ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo: sed dicit Apostolus ad Philip. 1.: *Quidam ex contentione Christum annuntiant,* et postea subdit: *Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo;* ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Contingit, quod aliqui vel in judicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum; sicut illi, qui contra haereticos disputando contendunt, unde super illud 1. Reg. 14.: *Accidit quadam die,* etc., dicit Glos. *(ordin.):* « Catholici contra haereticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur » ; ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Praeterea. Job videtur cum Deo contendisse, secundum illud Job 29.: *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Job non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: *Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job,* ut habetur Job ult.; ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod contrariatur praecepto Apostoli, qui dicit 2. ad Timoth. 2.: *Noli verbis contendere;* et Galat. 5. contentio numeratur inter opera carnis, *quae qui agunt, regnum Dei non possidebunt,* ut ibidem dicitur: sed omne, quod contrariatur praecepto, est peccatum mortale; ergo contentio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod contendere est contra aliquem tendere; unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate: ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione; et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur *contentio;* quae ponitur unus color Rhetoricus a Tullio, qui dicit *(lib. 4. Rhet. ad Heren.):* « Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto: Habet assentatio, *idest adulatio,* jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert ». Contrarietas autem locutionis potest attendi *dupliciter: uno modo* quantum ad intentionem contendentis: *alio modo* quantum ad modum: in intentione quidem considerandum est, utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile; in modo autem considerandum est, utrum talis modus contrariandi conveniat et personis, et negotiis; quia hoc est laudabile: unde Tullius dicit in 3. Rhet. *(ad Heren.)* quod contentio est oratio acris ad confirmandum, et confutandum accommodata: vel excedat convenientiam personarum, et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis; si ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis, et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo definit Ambros. contentionem, dicens *(hab. in Glos. ordin. Rom. 1. sup. illud: Homicidiis, contentione: nec ex Ambros. occurrit):* « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris ». Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito

modo acrimoniae, sic contentio est laudabilis: si autem accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale: nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum; unde et Apostolus cum dixisset 2. ad Timoth. 2. *Noli verbis contendere*, subdit: *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad primum ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia unusquisque defendebat, quod sibi verum videbatur: erat tamen in eorum contentione inordinatio; quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris: nondum enim erant spirituales, sicut Gloss. ibidem dicit *(colligitur ex Beda lib. 6. comment. in Luc. cap. 22.)*; unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum praedicabant, reprehensibiles erant: quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam praedicarent; impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc, quod putabant *se suscitare pressuram* Apostolo veritatem fidei praedicanti; unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu, qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur: quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quod secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille, in judicio contendit, qui impugnat veritatem justitiae; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinae; et secundum hoc catholici non contendunt contra haereticos, sed potius e converso: si autem accipiatur contentio in judicio, vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione: dixerat enim Job cap. 13.: *Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio,* non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis uti.

ARTICULUS II. 220

UTRUM CONTENTIO SIT FILIA INANIS GLORIAE.

(Infr. q. 132. art. 5. et Mal. q. 9. art. 3. corp. et ad 4).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod contentio non sit filia inanis gloriae: contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur 1. ad Cor. 3.: *Cum sit inter vos zelus, et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet; ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Praeterea. Contentio cum clamore quodam est: sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)*; ergo et contentio oritur ex ira.

3. Praeterea. Inter alia scientia videtur esse materia superbiae, et inanis gloriae, secundum illud 1. ad Corinth. 8.: *Scientia inflat:* sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiae, per quam praecipue veritas cognoscitur, non impugnatur; ergo contentio non est filia inanis gloriae.

Sed contra est auctoritas Gregorii 31. Moral. *(loc. cit.)*.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. praec. art. 2.)*, discordia est filia inanis gloriae; eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit: proprium autem superbiae est, et inanis gloriae, propriam excellentiam quaerere: sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quod stant corde in propriis: ita contendentes sunt aliqui ex hoc, quod unusquisque verbo id, quod sibi videtur, defendit; et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae, sicut et discordia.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum ejus, a quo aliquis discordat vel cum quo contendit: sed quantum ad id, in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia, et inani gloria; inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est *(q. 37. art. 2. ad 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandae veritatis; unde non est principale in contentione; et ideo non oportet, quod contentio ex eodem derivetur, ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod superbia, et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis etiam sibi contrariis; puta cum de humilitate aliquis superbit: est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens: secundum quem modum nihil prohibet, contrarium a contrario oriri; et ideo nihil prohibet, ea quae ex superbia, vel inani gloria per se et directe oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUAESTIO XXXIX.

DE SCHISMATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quae sunt: schisma, rixa, seditio, et bellum.

Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum schisma sit speciale peccatum.
Secundo. Utrum sit gravius infidelitate.
Tertio. De potestate schismaticorum.
Quarto. De poena eorum.

ARTICULUS I. 221

UTRUM SCHISMA SIT PECCATUM SPECIALE.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 1. ad 2.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod schisma non sit peccatum speciale: schisma enim, ut Pelagius I. Papa *(epist. ad Viator. et Pancrat. Concil. et hab. cap.: Schisma, 24. q. 1.)*, dicit, *scissuram* sonat: sed omne peccatum scis-

suram quamdam facit, secundum illud Isa. 59.: *Peccata vestra diviserunt inter vos, et Deum vestrum;* ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiae non obediunt: sed per omne peccatum fit homo inobediens praeceptis Ecclesiae; quia peccatum secundum Ambrosium, est *coelestium inobedentia mandatorum;* ergo omne peccatum est schisma.

3. Praeterea. Haeresis etiam dividit hominem ab unitate fidei; si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus contra Faustum *(lib. 20. cap. 3. et lib. 2. cont. Crescon. cap. 4.)* distinguit inter schisma, et haeresim, dicens, quod « schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo caeteri, solo congregationis delectari dissidio: haeresis vero diversa opinatur ab his, quae catholica credit Ecclesia »; ergo schisma non est generale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. 8. Etymolog. *(cap. 3.)*: « Nomen schismatis a scissura animorum vocatum est »: scissio autem unitati opponitur; unde peccatum schismatis dicitur, quod directe, et per se opponitur unitati: sicut enim in rebus naturalibus id, quod est per accidens, non constituit speciem: ita etiam nec in rebus moralibus; in quibus id quod est intentum, est per se: quod autem sequitur praeter intentionem, est quasi per accidens; et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum, ex eo quod intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quae non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus; et ideo proprie schismatici dicuntur, qui propria sponte, et intentione se ab unitate Ecclesiae separant; quae est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae; sicut compositio singulorum nembrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem: Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur; scilicet: in *connexione* membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in *ordine* omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput, secundum illud ad Col. 2.: *Inflatus sensu carnis suae, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus, et conjunctiones subministratum, et constructum, crescit in augmentum Dei:* hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex; et ideo schismatici dicuntur, qui subesse renuunt summo Pontifici, et qui membris Ecclesiae ei subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante; sed praeter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum; et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quod non obedire praeceptis cum rebellione quadam, constituit schismatis rationem: dico autem *cum rebellione,* cum et pertinaciter praecepta Ecclesiae contemnit, et judicium ejus subire recusat: hoc autem non facit quilibet peccator; unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quod haeresis, et schisma distinguuntur secundum ea, quibus utrumque per se, et directe opponitur: nam haeresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiasticae charitatis; et ideo sicut fides, et charitas sunt diversae virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate: ita etiam schisma, et haeresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est haereticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur: et hoc est,

quod Hieron. dicit in epist. ad Tit. *(sup. illud cap. 3.: Haereticum hominem, etc.)*: « Inter schisma, et haeresim hoc interesse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat »; et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud 1. Timoth. 1.: *A quibus quidem aberrantes,* scilicet a charitate, et aliis hujusmodi, *conversi sunt in vaniloquium:* ita etiam schisma est via ad haeresim; unde Hieron. ibidem subdit, quod « schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab haeresi: caeterum nullum schisma est, quod non sibi aliquam haeresim confingat, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur ».

ARTICULUS II. 222

UTRUM SCHISMA SIT GRAVIUS PECCATUM INFIDELITATE.

(4. Dist. 13. q. 2. art. 2. ad 4. et Mal. q. 2. art. 10. ad 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit, quam infidelitas: majus enim peccatum graviori poena punitur, secundum illud Deut. 25.: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus:* sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum; quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriae: legitur enim Exod. 32. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti: de peccato autem schismatis legitur Num. 16.: *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum degluliat eos, et omnia, quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis, quod blasphemaverunt Dominum Deum:* decem etiam Tribus, quae vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitae, ut habetur 4. Reg. 17.; ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Praeterea. Bonum multitudinis, est majus, et divinius, quam bonum unius, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. 2.)*: sed schisma est contra bonum multitudinis, idest contra Ecclesiasticam unitatem: infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis; ergo videtur, quod schisma sit gravius peccatum, quam infidelitas.

3. Praeterea. Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. 10.)*: sed schisma opponitur charitati, quae est major virtus, quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex praemissis patet *(q. 10. art. 2. et q. 23. art. 6.)*; ergo schisma est gravius peccatum, quam infidelitas.

Sed contra. Quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo: sed haeresis se habet per additionem ad schisma: addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieron. supra inducta *(art. praec. ad 3.)*; ergo schisma est minus peccatum, quam infidelitas.

Respondeo dicendum, quod gravitas peccati *dupliciter* potest considerari: *uno modo* secundum suam speciem: *alio modo* secundum circumstantias. Et quia circumstantiae particulares sunt infinitae, ita et infinitis modis variari possunt; unde cum quaeritur in communi de duobus peccatis, quod sit gravius, intelligenda est quaestio de gravitate, quae attenditur secundum genus peccati: genus autem, seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet *(1-2. q. 72. art. 1. et 73. art. 3.)*; et ideo illud peccatum, quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius; sicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifestum est autem, quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui

fides innititur: schisma autem est contra Ecclesiasticam unitatem, quae est quoddam bonum participatum, et minus, quam sit ipse Deus; unde manifestum est, quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius, quam peccatum schismatis; licet possit contingere, quod aliquis schismaticus gravius peccet, quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat jam per legem susceptam, quod erat unus Deus, et quod non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideo non oportebat, quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua sola poena, sed solum communi: sed non erat sic notum apud eos, quod Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideo rebellantes ejus principatui oportebat miraculosa, et inconsueta poena puniri: vel potest dici, quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo; quia erat ad seditiones, et schismata promptus: dicitur enim Esdr. 1. cap. 4.: *Civitas illa a diebus antiquis adversum reges rebellat; et seditiones, et praelia concitantur in ea:* poena autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est *(1-2. q. 105. art. 2. ad 9.):* nam poenae sunt medicinae quaedam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi: decem autem Tribus non solum fuerunt punitae pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriae, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonum multitudinis est majus, quam bonum unius, qui est de multitudine; ita est minus, quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur: sicut bonum ordinis exercitus est minus, quam bonum ducis: et similiter bonum Ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus, quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod charitas habet *duo* objecta; *unum* principale, scilicet bonitatem divinam; et *aliud* secundarium, scilicet bonum proximi: schisma autem, et alia peccata quae fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad secundarium bonum, quod est minus, quam objectum fidei, quod est ipse Deus, et ideo ista peccata sunt minora, quam infidelitas: sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus: tamen inter peccata, quae sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum; quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III. 223

UTRUM SCHISMATICI HABEANT ALIQUAM POTESTATEM.

(Part. 3. q. 99. art. 9. et 4. Dist. 25. q. 1. art. 2. et Quodl. 12. art. 16.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod schismatici habeant aliquam potestatem: dicit enim August. in lib. 1. contra Donatistas *(cap. 1.):* « Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur: ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur » : sed Ordo est potestas quaedam; ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent Ordinem.

2. Praeterea. Aug. dicit in lib. Unico Baptis. *(seu lib. de Baptis. contr. Donatis. cap. 5. et epist. 50.):* « Potest sacramentum tradere separatus, sicut

potest habere separatus »: sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas; ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. PRAETEREA. Urbanus II. Papa *(in Concil. Placent. can. 10. et hab. cap.: Ordinationes, 9. q. 1.)* dicit: « Ab Episcopis quondam catholice ordinatis, sed in schismate a Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus, si eos vita, et scientia commendat »: sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret; ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

SED CONTRA est, quod Cyprianus dicit in quadam epistola *(2. lib. 4.)* et habetur 7. q. 1. cap.: *Novatianus:* « Qui nec unitatem, inquit, spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiae vinculo, et sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest, nec honorem ».

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est spiritualis potestas: *una* quidem sacramentalis: *alia* jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quae per aliquam consecrationem confertur: omnes autem consecrationes Ecclesiae sunt immobiles, manente re, quae consecratur: sicut etiam patet in rebus inanimatis: nam altare semel consecratum non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum; et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in haeresim labatur: quod patet ex hoc, quod rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur: sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet, inde est, quod *tales usum potestatis amittunt:* ita scilicet quod non licet eis sua potestate uti: si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem jurisdictionalis est, quae ex simplici injunctione hominis confertur: et talis potestas non immobiliter adhaeret; unde in schismaticis, et haereticis non manet; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi: quod si fecerint, nihil est actum. Cum ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS IV. 224

UTRUM SIT CONVENIENS POENA SCHISMATICORUM, UT EXCOMMUNICENTUR.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod poena schismaticorum non sit conveniens, ut excommunicentur: excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum: sed August. dicit in lib. 6. contra Donatistas *(cap. 5.)*, quod *baptisma potest recipi a schismatico;* ergo videtur, quod excommunicatio non est conveniens poena schismaticis.

2. PRAETEREA. Ad fideles Christi pertinet, ut eos qui sunt dispersi, reducant; unde contra quosdam dicitur Ezech. 34.: *Quod abjectum est, non re-*

duxistis; quod perierat, non quaesistis: sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos, qui eis communicent; ergo videtur, quod non sint excommunicandi.

3. Praeterea. Pro eodem peccato non infligitur duplex poena, secundum illud Nahum 1.: *Non judicabit Deus bis in idipsum:* sed pro peccato schismatis aliqui poena temporali puniuntur, ut habetur 23. q. 5. *(cap.: Quali nos)* ubi dicitur: « Divinae, et mundanae leges statuerunt, ut ab Ecclesiae unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, a saecularibus potestatibus comprimantur »; non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est, quod Num. 16. dicitur: *Recedite a tabernaculis hominum impiorum,* qui scilicet schisma fecerunt, et *nolite tangere ea, quae ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Respondeo dicendum, quod *per quae peccat quis, per ea debet puniri,* ut dicitur Sap. 11.: schismaticus autem, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.),* in *duobus* peccat: in *uno* quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae: et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est, ut excommunicentur: in *alio* vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae: et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, justum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismum a schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis: quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit Judaeus, vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiae unitatem; cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad poenitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod poenae praesentis vitae sunt medicinales; et ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera: sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax: et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coercitionem brachii saecularis: sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUAESTIO XL.

DE BELLO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bello.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquod bellum sit licitum.
Secundo. Utrum Clericis sit licitum bellare.
Tertio. Utrum liceat bellantibus uti insidiis.
Quarto. Utrum liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I. 225

UTRUM BELLARE SIT SEMPER PECCATUM.

(Infr. q. 41. art. 1. ad 3. et q. 42. art. 2. ad 1. et q. 66. art. 8. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod bellare semper sit peccatum: poena enim non infligitur nisi pro peccato: sed bellantibus a Domino indicitur poena, secundum illud Matth. 26.: *Omnis, qui acceperit glaudium, gladio peribit;* ergo omne bellum est illicitum.

2. Praeterea. Quidquid contrariatur divino praecepto, est peccatum: sed bellare contrariatur divino praecepto: dicitur enim Matth. 5.: *Ego autem dico vobis, non resistere malo,* et Rom. 12. dicitur.: *Non vos defendentes charissimi, sed date locum irae;* ergo bellare semper est peccatum.

3. Praeterea. Nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum: sed bellum contrariatur paci; ergo bellum semper est peccatum.

4. Praeterea. Omne esercitium ad rem licitam licitum est; sicut patet in exercitiis scientiarum: sed exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; quia morientes in hujusmodi tyrociniis, Ecclesiastica sepultura privantur; ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit in Serm. de puero Centurionis *(hab. epist. 5. ad Marcell. et cap.: Paratus, 23. q. 1.)*: «Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma, seque militiae omnino subtraherent: dictum est autem eis: neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris; quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit».

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod non sit justum, tria requiruntur. *Primo* quidem auctoritas Principis, cujus mandato bellum est gerendum: non enim pertinet ad personam privatam bellum movere; quia potest jus suum in judicio superioris prosequi: similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam: cum autem cura rei publicae commissa sit Principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni, seu provinciae sibi subditae tueri: et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apost. ad Rom. 13.: *Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est vindex in iram ei, qui male agit:* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus; unde et Principibus dicitur in Ps. 81.: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate;* unde August. dicit contra Faustum *(lib. 22. cap. 75.)*: «Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas, atque consilium penes Principes sit». *Secundo* requiritur causa justa; ut scilicet illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur; unde August. dicit in lib. 6. QQ. *(sc. super Jos. q. 16.)*: «Justa bella solent definiri, quae ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est». *Tertio* requiritur, ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur: unde August. in lib. de Verb. Dom. *(hab. cap.: Apud, 23. q. 1. sed ex August. non occurrit)*: «Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt,

quae non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur ». Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum: dicit enim August. in lib. 22. contra Faustum *(cap. 74.)*: « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus, et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt, quae in bellis jure culpantur ».

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. *(lib. 22. cont. Faust. cap. 70.)* dicit: « Ille accipit gladium, qui nulla superiori, aut legitima potestate aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur » ; qui vero ex auctoritate Principis, vel Judici (si sit persona privata) vel ex zelo justitiae, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica) gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei poena non debetur: nec tamen illi etiam, qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt: quia pro peccato gladii aeternaliter puniuntur, nisi poeniteant.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi praecepta, sicut August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 19. et epist. 5. ad Marcell.)*, semper sunt servanda in praeparatione animi; ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit: sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum, cum quibus pugnatur; unde August. dicit in epist. ad Marcellinum *(loc. nunc cit.)*: « Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis: nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior roboratur ».

Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt: et ita paci non contrariantur, nisi malae, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. 10.; unde August. dicit ad Bonifacium *(ep. 189. al. 205.)*: « Non quaeritur pax, ut bellum excitetur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur; esto ergo bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas ».

Ad quartum dicendum, quod excercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita: sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occisiones, et depraedationes proveniunt: apud antiquos autem excercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant; et ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieron. patet in quadam epist. *(sed non occurrit: de his Veget. lib. 1. de re milit. a princ. per multa cap. et lib. 2. cap. 23.)*.

ARTICULUS II. 226

UTRUM CLERICIS, ET EPISCOPIS SIT LICITUM PUGNARE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Clericis, et Episcopis liceat pugnare: bella enim intantum sunt licita, et justa, ut dictum est *(art. praec.)*, inquantum tuentur pauperes, et totam rempublicam ab hostium injuriis: sed hoc maxime videtur ad Praelatos pertinere: dicit enim Gregorius in quadam homilia *(scil. 14. in Evang.)*: « Lupus super oves venit, cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque, atque humiles opprimit: sed is, qui pastor vide-

batur esse, et non erat, relinquit ovis, et fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiae non praesumit »; ergo Praelatis, et Clericis licitum est pugnare.

2. Praeterea. 23. q. 8. *(cap.: Igitur)* Leo Papa *(hujus nominis IV.)* scribit: « Cum saepe adversa a Saracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiveque venturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari praecepimus populum, maritimumque ad litus descendere decrevimus »; ergo Episcopis licet ad bella procedere.

3. Praeterea. Ejusdem rationis esse videtur, quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. 1.: *Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus:* maxime autem consentit, qui ad aliquid faciendum alios inducit: licitum autem est Episcopis, et Clericis inducere alios ad bellandum: dicitur enim 23. q. 8. *(cap.: Hortatu)* quod hortatu, et precibus Adriani Romanae urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit; ergo etiam eis licet pugnare.

4. Praeterea. Illud, quod est secundum se honestum, et meritorium, non est illicitum Praelatis, et Clericis: sed bellare est quandoque et honestum, et meritorium: dicitur enim 23. q. 8. *(cap.: Omni timore)* quod « si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriae, ac defensionem Christianorum mortuus fuerit, a Deo coeleste praemium consequetur »; ergo licitum est Episcopis, et Clericis bellare.

Sed contra est, quod Petro in persona Episcoporum, et Clericorum dicitur Matth. 26.: *Converte gladium tuum in vaginam;* non ergo licet eis pugnare.

Respondeo dicendum, quod ab bonum societatis humanae plura sunt necessaria: diversa autem a diversis melius, et expeditius aguntur, quam ab uno; ut patet per Philos. in sua Polit. *(lib. 1. cap. 1. circ. med.);* et quaedam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis, qui majoribus deputantur, prohibentur minora: sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur *(in syntag. Juris lib. 25. cap. 15. n. 8.).* Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus Episcopi, et Clerici deputantur, propter *duo: primo* quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum, et laude Dei, et oratione pro populo; quae ad officium pertinent Clericorum; et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur Clericis; ita et bellica exercitia, secundum illud 2. ad Timoth. 2.: *Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis: secundo* propter specialem rationem: nam omnes Clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi, secundum illud 1. ad Cor. 11.: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat;* et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere, quod gerunt ministerio; et propter hoc est institutum, ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares: nulli autem, qui est deputatus ad aliquod officium, licet id, per quod suo officio incongruus redditur; unde Clericis non licet omnino bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Praelati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus, et tyrannis, qui

corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus: secundum illud Apost. 2. ad Cor. 10.: *Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo:* quae quidem sunt salubres admonitiones, devotae orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quod Praelati, et Clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus: sicut et in veteri lege mandabatur, Josue 6., quod Sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent: et ad hoc primo fuit concessum, quod Episcopi, vel Clerici ad bella procederent: quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 23. art. 4. ad 2.)*, omnis potentia, vel ars, vel virtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his quae sunt ad finem: bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui Clerici deputantur; et ideo ad Clericos pertinet disponere, et inducere alios ad bellandum bella justa: non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit; sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella justa sit meritorium; tamen illicitum redditur Clericis propter hoc, quod sunt ad opera magis meritoria deputati: sicut matrimonialis actus potest esse meritorius: et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad majus bonum.

ARTICULUS III. 227

UTRUM SIT LICITUM IN BELLIS UTI INSIDIIS.

(Infr. q. 71. art. 3. ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit licitum in bellis uti insidiis: dicitur enim Deut. 16.: *Juste quod justum est exequeris:* sed insidiae, cum sint fraudes quaedam, videntur ad injustitiam pertinere; ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Praeterea. Insidiae, et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia: sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Aug. in lib. contra mendacium *(cap. 15. et seq.)*; cum ergo fides hosti servanda sit, ut August dicit ad Bonif. *(epist. 189. al. 205.)*, videtur, quod non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Praeterea. Matth. 7. dicitur: *Quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis:* et hoc est observandum ad omnes proximos: inimici autem sunt proximi; cum ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 6. QQ. *(sup. Josue q. 10. circ. princ.)*: « Cum justum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest »: et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue, ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue 8.

Respondeo dicendum, quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes: *dupliciter* autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius: *uno modo* ex eo

quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum: et istud semper est illicitum: et « hoc modo nullus debet hostes fallere, sunt enim quaedam jura bellorum, et foedera etiam inter ipsos hostes servanda », ut Ambros. dicit in lib. 1. de Officis *(cap. 29.)*: *alio modo* aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum, aut intellectum non aperimus: hoc autem semper facere non tenemur; quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. 7.: *Nolite sanctum dare canibus;* unde multo magis ea, quae ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda; unde inter caetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant; ut patet in lib. Stratagematum Francorum *(Sexti Jul. Frontini lib. 1. Stratag. cap. 1.);* et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis: nec proprie hujusmodi insidiae vocantur fraudes, nec justitiae repugnant, nec ordinatae voluntati: esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS IV. 228

UTRUM LICEAT DIEBUS FESTIS BELLARE.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod in diebus festis non liceat bellare: festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem Sabbati, quae praecipitur Exod. 20.: Sabbatum enim interpretatur *requies:* sed bella maximam inquietudinem habent; ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. PRAETEREA. Isa. 58. reprehenduntur quidam, quod in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes; ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. PRAETEREA. Nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale: sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum; ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

SED CONTRA est, quod 1. Machab. 2. dicitur: *Cogitaverunt laudabiliter Judaei dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die Sabbatorum, pugnemus adversus eum.*

RESPONDEO dicendum, quod observatio festorum non impedit ea, quae ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem: unde Dominus arguit Judaeos, dicens, Joan. 7.: *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in Sabbato?* Et inde est, quod medici licite possunt medicari homines die festo: multo autem magis est conservanda salus Reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis; et ideo pro tuitione Reipublicae fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis; si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere: sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

QUAESTIO XLI.

DE RIXA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de rixa.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum rixa sit peccatum.
Secundo. Utrum sit filia irae.

ARTICULUS I. 229

UTRUM RIXA SIT SEMPER PECCATUM.

(Infr. q. 42. art. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod rixa non semper sit peccatum: rixa enim videtur esse contentio quaedam: dicit enim Isid. in lib. 10. Etym. *(in lit. R)*, quod « rixosus est a rictu canino dictus, semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur ; et provocat contendentem » : sed contentio non semper est peccatum; ergo neque rixa.

2. Praeterea. Gen. 26. dicitur, quod servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt: sed non est credendum, quod familia Isaac rixaretur publice, eo non contradicente, si hoc esset peccatum; ergo rixa non est peccatum.

3. Praeterea. Rixa videtur esse quoddam particulare bellum: sed bellum non semper est peccatum; ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est, quod ad Galat. 5. rixae ponuntur inter opera carnis, *quae qui agunt, regnum Dei non consequentur;* ergo rixae non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum ; ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis; unde super illud Gal. 5.: *Rixae,* dicit Glos. *(interl.)* quod rixae sunt, quando ex ira invicem se percutiunt; et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate; et ideo rixa semper importat peccatum: et in eo quidem, qui alterum invadit injuste, est peccatum mortale: inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato: in eo autem, qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi : nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte ejus: si vero cum animo vindictae, vel odii, vel cum excessu debitae moderationis se defendat, semper est peccatum: sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii, vel vindictae se immiscet, vel cum non multum excedit mode-

ratam defensionem: mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem, insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter laedendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non simpliciter nominat contentionem: sed *tria* in praemissis verbis Isidori ponuntur, quae inordinationem rixae declarant: *primo* quidem, quod promptitudinem animi habet ad contendendum: quod significat, cum dicit: *Semper ad contradicendum paratus;* scilicet: sive alius bene, sive male dicat, aut faciat: *secundo,* quia in ipsa contradictione delectatur; unde sequitur: *Et in jurgio delectatur: tertio,* quia ipse alios provocat ad contradictiones; unde sequitur: *Et provocat contendentem.*

Ad secundum dicendum, quod ibi non intelligitur, quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolae terrae rixati sunt contra eos: unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod justum sit bellum, requiritur, quod fiat auctoritate publicae potestatis, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.):* rixa autem fit ex privato affectu irae, vel odii: si enim ministri principis, aut judicis publica potestate aliquos invadant, qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi, qui publicae potestati resistunt: et sic illi, qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi, qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS II. 230

UTRUM RIXA SIT FILIA IRAE.

(Infr. q. 158. art. 8. corp. et part. 3. q. 7. art. 2. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod rixa non sit filia irae: dicitur enim Jac. 4.: *Unde bella, et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis, quae militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem; ergo rixa non est filia irae, sed magis concupiscentiae.

2. Praeterea. Proverb. 28. dicitur: *Qui se jactat, et dilatat, jurgia concitat:* sed idem videtur esse rixa, quod jurgium; ergo videtur, quod rixa sit filia superbiae, vel inanis gloriae, ad quam pertinet se jactare, et dilatare.

3. Praeterea. Proverb. 18. dicitur: *Labia stulti immiscent se rixis:* sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiae, vel prudentiae; ergo rixa non est filia irae.

4. Praeterea. Proverb. 10. dicitur: *Odium suscitat rixas:* sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.);* ergo rixa non est filia irae, sed invidiae.

5. Praeterea. Proverb. 17. dicitur: *Qui meditatur discordias, seminat rixas:* sed discordia est filia inanis gloriae, ut supra dictum est *(q. 37. art. 2.);* ergo etiam rixa.

Sed contra est, quod Greg. dicit 31. Moral. *(loc. cit.),* quod *ex ira oritur rixa;* et Proverb. 15. et 29. dicitur: *Vir iracundus provocat rixas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum laedere molitur. *Dupliciter* autem unus alium laedere intendit: *uno modo,* quasi intendens absolute malum ipsius; et *talis laesio pertinet ad odium,* cujus intentio est ad laedendum inimicum, vel in manifesto, vel in occulto: *alio modo* aliquis intendit alium laedere, eo sciente, et repugnante, quod importatur nomine rixae; et *hoc proprie pertinet ad iram,* quae est appetitus vindictae,

non enim sufficit irato, quod latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult, quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit; ut patet per ea quae supra dicta sunt de passione irae *(1-2. q. 46. art. 6. ad 2.)*; et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *(1-2. q. 25. art. 1. et 2.)*, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur: et secundum hoc illud, quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia, sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quod jactatio, et dilatatio sui, quae fit per superbiam, vel inanem gloriam, non directe concitat jurgium, aut rixam, sed occasionaliter; inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat, quod alter ei sese praeferat; et sic ex ira sequuntur jurgia, et rixae.

Ad tertium dicendum, quod ira, sicut supra dictum est *(1-2. q. 48. art. 3.)*, impedit judicium rationis; unde habet similitudinem cum stultitia, et ex hoc sequitur, quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit, quod aliquis inordinate alium laedere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii: quia praeter intentionem odientis est, quod rixose, et manifeste inimicum laedat: quandoque enim etiam occulte eum laedere quaerit; sed quando videt se praevalere, cum rixa, et jurgio laesionem intendit: sed rixose aliquem laedere est proprius effectus irae, ratione jam dicta *(in corp.)*.

Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odium, et discordia in cordibus rixantium; et ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem: sed ex hoc non sequitur, quod rixa sit filia inanis gloriae proprie, et directe.

QUAESTIO XLII.

DE SEDITIONE, QUAE OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de seditione, quae opponitur paci.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum sit speciale peccatum.
Secundo. Utrum sit mortale peccatum.

ARTICULUS I. 231

UTRUM SEDITIO SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS DISTINCTUM.

(Supr. q. 39. art. 1. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum: quia, ut Isidorus dicit in lib. 10. Etym. *(ad lit. S)*: « Seditiosus est, qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit »: sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo, quod procurat; ergo videtur, quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Praeterea. Seditio divisionem quamdam importat: sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est *(q. 30. art. 1.)*; ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Praeterea. Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur: sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia, quae ex capitalibus oriuntur, ut patet in 31. Moral. *(cap. 17.)*, ubi utraque vitia numerantur; ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quod 2. ad Cor. 12. seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod seditio est quoddam speciale peccatum: quod quantum ad aliquid convenit cum bello, et rixa; quantum autem ad aliquid differt ab eis: convenit quidem cum eis in hoc, quod importat quamdam contradictionem. Differt autem ab eis in *duobus: primo* quidem, quia bellum, et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit praeparatio ad talem impugnationem; unde Gloss. *(interl.)* 2. ad Cor. 12. *(sup. illud: Seditiones, animositates, etc.)* dicit, quod seditiones sunt tumultus ad pugnam; cum scilicet aliqui se praeparant, et intendunt pugnare; *secundo* differunt, quia bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes; puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam; et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem, et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod seditiosus dicitur ille, qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est, qui discordiam facit, non quamcumque, sed inter partes alicujus multitudinis; peccatum autem seditionis non solum est in eo, qui discordiam seminat, sed etiam in eis, qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in *duobus; primo* quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati Ecclesiasticae: seditio autem opponitur temporali, vel saeculari multitudinis unitati, puta civitatis, vel regni: *secundo,* quia schisma non importat aliquam praeparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat praeparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur: utrumque enim est discordia quaedam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II. 232

UTRUM SEDITIO SIT SEMPER PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod seditio non semper sit peccatum mortale: seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Gloss. supra inductam *(art. praec.)*: sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque et justa, et licita, ut supra habitum est *(q. 40. art. 1.)*; ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea. Seditio est discordia quaedam, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*: sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato; ergo etiam seditio.

3. Praeterea. Laudantur, qui multitudinem a potestate tyrannica liberant: sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis; dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abjicere; ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est, quod Apost. 2. ad Cor. 12. prohibet seditiones inter alia, quae sunt peccata mortalia; ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 2.)*, seditio opponitur unitati multitudinis, idest populi civitatis, vel regni: dicit autem Aug. 2. de Civ. Dei *(cap. 21. et lib. 19. cap. 21.)*, quod « populum determinant sapientes, non omnem coetum multitudinis, sed coetum juris consensu, et utilitatis communione sociatum; unde manifestum est, unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris, et communis utilitatis; manifestum est ergo, quod seditio opponitur et justitiae, et communi bono; et ideo ex suo genere est peccatum mortale; et tanto gravius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus, quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis *primo* quidem, et principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant; qui gravissime peccant: *secundo* autem ad eos, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune: illi vero, qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi, qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est *(q. 41. art. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod pugna, quae est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est *(q. 40. art. 1.)*: sed seditio fit contra commune bonum multitudinis, unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod discordia ab eo, quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato: sed discordia ab eo, quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato: et talis discordia est seditio, quae opponitur unitati multitudinis, quae est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non est justum; quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Phil. in 3. Polit. *(cap. 5.)* et in 8. Ethic. *(cap. 10.)*; et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine: magis autem

tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias, et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis, cum multitudinis nocumento.

QUAESTIO XLIII.

DE SCANDALO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum restat de vitiis, quae beneficentiae opponuntur: inter quae alia quidem pertinent ad rationem justitiae; illa scilicet, quibus aliquis injuste proximum laedit: sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur; et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quaeruntur octo.

Primo. Quid sit scandalum.
Secundo. Utrum scandalum sit peccatum.
Tertio. Utrum sit peccatum speciale.
Quarto. Utrum sit peccatum mortale.
Quinto. Utrum perfectorum sit scandalizari.
Sexto. Utrum eorum sit scandalizare.
Septimo. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.
Octavo. Utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I. 233

UTRUM SCANDALUM CONVENIENTER DEFINIATUR: QUOD EST DICTUM, VEL FACTUM MINUS RECTUM, PRAEBENS OCCASIONEM RUINAE.

(4. Dist. 38. q. 2. art. 1. et Quodl. 4. art. 21. ad 3. et Rom. 7. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod scandalum inconvenienter definiatur esse: *dictum, vel factum minus rectum, praebens occasionem ruinae:* scandalum enim peccatum est, ut post dicetur *(art. seq.):* sed secundum Augustinum 22. contra Faustum *(cap. 27.):* « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei; ergo praedicta definitio est insufficiens; quia praetermittit *cogitatum,* sive *concupitum.*

2. Praeterea. Cum inter actus virtuosos, vel rectos unus virtuosior, vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minus rectum, quod est rectissimum; si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur, quod omnis actus virtuosus praeter optimum sit scandalum.

3. Praeterea. Occasio nominat causam per accidens: sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione; quia non dat speciem; ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur *occasio.*

4. Praeterea. Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinae; quia causae per accidens sunt indeterminatae; si ergo scandalum est,

quod praebet alii occasionem ruinae, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

5. Praeterea. Occasio ruinae datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur: sed scandalum dividitur contra offensionem, et infirmitatem: dicit enim Apost. ad Rom. 14.: *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur;* ergo praedicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est, quod Hieron. exponens illud, quod habetur Matth. 15.: *Scis, quia Pharisaei audito hoc verbo,* etc. dicit: « Quando legimus: *Quicumque scandalizaverit,* hoc intelligimus, qui dicto, vel facto occasionem ruinae dederit ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieron. ibidem dicit, quod graece *σκάνδαλον* dicitur, nos *offensionem* vel *ruinam, et impactionem pedis* possumus dicere: contingit enim, quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum: et similiter in processu viae spiritualis contingit, aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum, vel factum alterius: inquantum scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum; et hoc proprie dicitur scandalum: nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id, quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat; et ideo convenienter dicitur, quod dictum, vel factum minus rectum, praebens occasionem ruinae, sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde; unde non proponitur alteri, ut obex disponens ad ruinam, et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc, quod ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; *vel* quia est secundum se malum, sicut peccatum; *vel* quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio; quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae; et ideo Apostolus monet 1. ad Thessal. 5.: *Ab omni specie mala abstinete vos;* et ideo convenienter dicitur *minus rectum,* ut comprehendantur tam illa, quae sunt secundum se peccata, quam illa, quae habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est *(1-2. q. 75. art. 2. et 3. et q. 80. art. 1.),* nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas; et ideo dicta, vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam; et propter hoc non dicitur, *dans causam ruinae,* sed *dans occasionem:* quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens; et tamen nihil prohibet, in quibusdam definitionibus poni id, quod est per accidens: quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire: sicut in definitione fortunae ponitur *causa per accidens,* ut patet 2. Physicor. *(tex. 52.).*

Ad quartum dicendum, quod dictum, vel factum alterius potest esse *dupliciter* alteri causa peccandi; *uno modo* per se: *alio modo* per accidens: per se quidem, quando aliquis suo malo verbo, vel facto intendit alium ad peccandum inducere: vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale, quod de sui ratione habet quod sit inductivum ad peccandum: puta cum

aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati: et tunc ille, qui hujusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinae; unde vocatur *scandalum activum:* per accidens autem aliquod verbum, vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et praeter intentionem operantis, et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum: puta cum aliquis invidet bonis aliorum: et tunc ille, qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est: sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. 7.: *Occasione autem accepta,* etc.; et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae, quam alter patitur; quandoque ergo contingit, quod etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero; puta cum ad inductionem unius alius peccat; quandoque vero est scandalum activum sine passivo: puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit: quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est *(hic sup.).*

Ad quintum dicendum, quod *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum: *offensio* autem nominat indignationem alicujus contra eum, qui peccat: quae potest esse quandoque sine ruina: *scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II. 231

UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM.

(4. Dist. 38. q. 2. art. 1. et Rom. 14. lect. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod scandalum non sit peccatum: peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est *(1-2. q. 74. art. 1. et 2.);* sed Matth. 18. dicitur: *Necesse est, ut veniant scandala;* ergo scandalum non est peccatum.

2. Praeterea. Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu; quia *non potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. 7.: sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: dicit enim Dominus Petro Matth. 16.: *Scandalum mihi es,* ubi dicit Hieronymus, quod « error Apostoli de pietatis affectu veniens, numquam incentivum videtur esse diaboli »; ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Praeterea. Scandalum impactionem quamdam importat: sed non quicumque impingit, cadit; ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est, quod *scandalum est dictum, vel factum minus rectum:* ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit; ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est *(art. praec. ad 4.), duplex* est scandalum: scilicet *passivum* in eo, qui scandalizatur, et *activum* in eo, qui scandalizat, dans occasionem ruinae; scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo, qui scandalizatur; non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quae est peccatum: potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus, ex cujus facto aliquis scandalizatur; sicut cum aliquis scandalizatur de his, quae alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo, qui scandalizat: quia

vel ipsum opus, quod facit, est peccatum; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere; et sic qui non dimittit, contra charitatem agit: potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius, qui scandalizatur, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 4.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Necesse est, ut veniant scandala,* non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali; qua scilicet necesse est praescita, vel praenuntiata a Deo evenire; si tamen conjunctim accipiatur, ut in 1. dictum est *(q. 14. art. 13. ad 2. et q. 23. art. 6. ad 2.)*: vel necesse est evenire scandala necessitate finis; quia utilia sunt ad hoc, ut qui probati sunt, manifesti fiant: vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent: sicut si aliquis medicus videns aliquos indebita diaeta utentes, dicat: Necesse est tales infirmari; quod intelligendum est sub hac conditione, si diaetam non mutent; et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum, quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento: volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullum impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei; quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULUS III. 235

UTRUM SCANDALUM SIT SPECIALE PECCATUM.

(4. Dist. 38. q. 2. art. 2. et q. 3. corp.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod scandalum non sit speciale peccatum: scandalum enim est *dictum, vel factum minus rectum*: sed omne peccatum est hujusmodi; ergo omne peccatum est scandalum; non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Praeterea. Omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 3. et 5.)*: sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis; ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid, quod dat speciem morali actui: sed ratio scandali constituitur per hoc, quod coram aliis peccatur; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem; ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra. Speciali virtuti speciale peccatum opponitur: sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati; dicitur enim Roman. 14.: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas;* ergo scandalum est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, *duplex* est scandalum: *activum* scilicet, et *passivum*. *Passivum* quidem scandalum non potest esse speciale peccatum: quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere, contingit secundum quodcumque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto, vel facto alterius, specialem rationem

peccati constituit, quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam: scandalum autem *activum* potest accipi *dupliciter : per se* scilicet, et *per accidens.* Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis; ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati: et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum; quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum; et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati: finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum est supra *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 4. et 6.)*; unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc, quod intenditur speciale proximi nocumentum, et opponitur directe correctioni fraternae, in qua intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum: sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis; ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex praedicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS IV. 236

UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM MORTALE.

(4. Dist. 38. q. 2. art. 2. q. 3. art. 3. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod scandalum sit peccatum mortale: omne enim peccatum, quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est *(q. 24. art. 12. et q. 35. art. 3.)*: sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est *(art. 2. et 3. praec.)*; ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Praeterea. Nulli peccato debetur poena damnationis aeternae nisi mortali: sed scandalo debetur poena damnationis aeternae, secundum illud Matth. 18.: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei, ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris;* quia, ut dicit Hieron. *(in hunc loc.)* « multo melius est pro culpa brevem recipere poenam, quam aeternis servari cruciatibus »; ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Praeterea. Omne peccatum, quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo: sed scandalum est peccatum in Deum: dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 8.: *Percutientes conscientiam fratrum infirmam in Christum peccatis;* ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale: sed hoc pertinet ad rationem scandali; ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, scandalum importat impactionem quamdam, per quam aliquis disponitur ad ruinam; et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum; puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commovetur motu venialis peccati: quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si fit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale; puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum, qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit: quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi; ut si pro ea conservanda non praetermittat aliquis facere quod sibi libuerit: si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale: et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis: si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. 237

UTRUM SCANDALUM PASSIVUM POSSIT ETIAM IN PERFECTOS CADERE.

(4. Dist. 38. q. 2. art. 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere: Christus enim fuit maxime perfectus: sed ipse dixit Petro *(Matth. 16.)*: *Scandalum mihi es;* ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Praeterea. Scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui opponitur in vita spirituali: sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitae impediri possunt, secundum illud 1. ad Thessal. 2.: *Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus semel et iterum, sed impedivit nos satanas;* ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Praeterea. Etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud 1. Joan. 1.: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus:* sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est, quod super illud Matth. 18.: *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis,* dicit Hieronymus: « Nota, quod qui scandalizatur, parvulus est: majores enim scandala non recipiunt ».

Respondeo dicendum, quod scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur: nullus autem commovetur, qui rei immobili firmiter inhaeret: majores autem, sive perfecti soli Deo inhaerent, cujus est immutabilis bonitas: quia etsi inhaereant suis Praelatis, non inhaerent eis, nisi inquantum illi inhaerent Christo, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* unde quantumcum-

que videant alios inordinate se habere dictis, vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psal. 124.: *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum, qui habitat in Hierusalem;* et ideo in his, qui perfecte Deo adhaerent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud Psal. 118.: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q. ad 2.)*, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento: unde Dominus Petro dixit: *Scandalum mihi es:* quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri: sed in interiori voluntate per dicta, vel facta aliorum non impediuntur, quominus tendant in Deum, secundum illud Rom. 8.: *Neque mors, neque vita poterit nos separare a charitate Dei.*

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem: sed potest esse in eis quaedam appropinquatio ad scandalum, secundum illud Psal. 72.: *Mei pene moti sunt pedes.*

ARTICULUS VI. 238

UTRUM SCANDALUM ACTIVUM POSSIT INVENIRI IN VIRIS PERFECTIS.

(4. Dist. 38. q. 1. art. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis: passio enim est effectus actionis: sed ex dictis, vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth. 15.: *Scis, quia Pharisaei audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Praeterea. Petrus post acceptum Spiritum Sanctum in statu perfectorum erat: sed postea Gentiles scandalizavit: dicitur enim ad Galat. 2.: *Cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephae,* idest Petro, *coram omnibus: Si tu, cum Judaeus sis, gentiliter, et non judaice vivis, quomodo Gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Praeterea. Scandalum activum quandoque est peccatum veniale: sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis; ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra. Plus repugnat perfectioni scandalum activum, quam scandalum passivum: sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis; ergo multo minus scandalum activum.

Respondeo dicendum, quod scandalum activum proprie est, cum aliquis tale aliquid dicit, vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum illud, quod inordinate fit, vel dicitur: ad perfectos autem pertinet, ea quae agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud 1. ad Cor. 14.: *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant in vobis:* et praecipue hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent: et si quidem in eorum manifestis dictis, vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex

infirmitate humana, secundum quam a perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum, et leviter: quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur; sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur; quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit secundum sententiam August. *(epist. 28. 40. 71. al. 8. 9. et 19.)*, et ipsius Pauli, subtrahens se a Gentibus, ut vitaret scandalum Judaeorum; quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conversi scandalizabantur: non tamen factum Petri erat tam grave peccatum, quod merito possent alii scandalizari; unde patiebantur scandalum passivum: non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum praecipue consistunt in subitis motibus; qui cum sint occulti, scandalizare non possunt: si qua vero etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS VII. 239

UTRUM BONA SPIRITUALIA SINT PROPTER SCANDALUM DIMITTENDA.

(Part. 3. q. 42. art. 2. et 4. Dist. 38. q. 2. art. 4. et Rom. 14. lect. 7.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda: August. enim in lib. 3. contra epist. Parmeniani *(cap. 2.)* docet, quod ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est: sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus justitiae; ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Praeterea. Sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis: sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. 7.: *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos;* ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Praeterea. Correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum: sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 9.)*; ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Praeterea. Hieron. dicit *(hab. in Glos. Nic. de Lyra sup. illud Matth. 15.: Audito hoc scandalizati, etc.)* quod « dimittendum est propter scandalum omne, quod potest praetermitti salva triplici veritate, scilicet: vitae, justitiae, et doctrinae »: sed impletio consiliorum, et largitio eleemosynarum multoties potest praetermitti salva triplici veritate praedicta; alioquin semper peccarent omnes, qui praetermittunt: et tamen haec sunt maxima inter spiritualia opera; ergo spiritualia opera debent praetermitti propter scandalum.

5. Praeterea. Vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum: sed videtur, quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter; puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius:

debet enim homo impedire damnationem proximi, quantum potest, sine detrimento propriae salutis, quae non tollitur per peccatum veniale; ergo aliquod bonum spirituale debet homo praetermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 7.)*: « Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum, quam quod veritas relinquatur »: sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem; ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum, quod cum *duplex* sit scandalum: *activum,* scilicet, et *passivum,* quaestio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit dictum, vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum: habet autem locum quaestio, si intelligatur de scandalo passivo; considerandum est ergo, quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum: nam quaedam horum sunt de necessitate salutis, quae praetermitti non possunt sine peccato mortali: manifestum est autem, quod nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat: quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere, quam alterius; et ideo ea quae sunt de necessitate salutis, praetermitti non debent propter scandalum vitandum: in his autem spiritualibus bonis, quae non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum: quia scandalum, quod ex eis oritur, *quandoque* ex malitia procedit; cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando: et hoc est scandalum Pharisaeorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur: quod esse contemnendum Dominus docet Matth. 15.: *quandoque* vero scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia: et hujusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione hujusmodi scandalum cesset: si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse: et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quod poenarum inflictio non est propter se expetenda; sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibenda peccata; et ideo intantum habent rationem justitiae, inquantum per eas peccata cohibentur: si autem per inflictionem poenarum manifestum sit, plura, et majora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continebitur sub justitia: et in hoc casu loquitur August. quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiae.

Ad secundum dicendum, quod, circa doctrinam *duo* sunt consideranda; scilicet: *veritas,* quae docetur, et *ipse actus* docendi: quorum primum est de necessitate salutis; ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis, et personarum proponat ille, cui incumbit docendi officium; et ideo propter nullum scandalum, quod sequi videatur, debet homo, praetermissa veritate, falsitatem docere: sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est *(q. 32. art. 2.)*; et ideo eadem ratio est de doctrina, et de aliis misericordiae operibus, de quibus postea dicetur *(in resp. ad 4.)*.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna, sicut supra dictum est *(q. 33. art. 1.)*, ordinatur ad emendationem fratris, et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest: quod non

contingit, si ex correctione frater scandalizetur; et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quod in veritate vitae, doctrinae, et justitiae non solum comprehenditur id, quod est de necessitate salutis, sed etiam id, per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud 1. ad Cor. 12.: *Aemulamini charismata meliora;* unde etiam consilia non sunt simpliciter praetermittenda, nec etiam misericordiae opera, propter scandalum: sed sunt interdum occultanda, vel differenda, propter scandalum pusillorum, ut dictum est *(in corp. art.)*, quandoque tamen consiliorum observatio, et impletio operum misericordiae sunt de necessitate salutis: quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, *vel* in temporalibus (puta pascendo esurientem), *vel* in spiritualibus (puta docendo ignorantem), sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in Praelatis; sive propter necessitatem indigentis; et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis, quae sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quod, quidam dixerunt, peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum: sed hoc implicat contraria, si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum: nam peccatum non potest esse eligibile; contingit tamen, aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset: sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur: si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum: quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS VIII. 240

UTRUM PROPTER SCANDALUM SINT TEMPORALIA DIMITTENDA.

(4. Dist. 38. q. 1. art. 4. et Rom. 14. lect. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod temporalia sint dimittenda propter scandalum: magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quae impeditur per scandalum, quam quaecumque temporalia bona: sed id quod minus diligimus, diligimus propter id quod magis diligimus; ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Praeterea. Secundum regulam Hieron. *(hab. in Glos. Lyrani sup. illud Matth. 15.: Scis quia Pharisaei): Omnia, quae possunt praetermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda:* sed temporalia possunt praetermitti salva triplici veritate; ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Praeterea. In temporalibus bonis nihil est magis necessarium, quam cibus: sed cibus est praetermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. 14.: *Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est;* ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Praeterea. Temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per judicium: sed judiciis uti non licet, et praecipue cum scandalo: dicitur enim Matth. 5.: *Ei, qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium;* et 1. ad Cor. 6.: *Jam qui-*

dem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos: quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Ergo videtur, quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Praeterea. Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda, quae sunt spiritualibus annexa: sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi,* ut patet 1. ad Cor. 9.: et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum; ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est, quod Beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiarum cum scandalo Regis *(Baron. ad ann. 1163. num. 9.).*

Respondeo dicendum, quod circa temporalia bona distinguendum est: *aut* enim sunt nostra, *aut* sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiae committuntur praelatis, et bona communia quibuscumque Reipublicae rectoribus: et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his, quibus sunt commissa ex necessitate; et ideo non sunt propter scandalum dimittenda; sicut nec alia, quae sunt de necessitate salutis: temporalia vero bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non: si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus *(art. praec.)* esse scandalum pusillorum, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem; unde August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 20.)*: « Dandum est, quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest: et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cum petentem injuste correxeris ». Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisaeorum: et propter eos, qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda: quia hoc et noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio); et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent; unde Gregor. dicit in 31. Moral. *(cap. 8.)*: « Quidam, dum temporalia a nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam vero aequitate servata prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant ».

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus, ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitae, et justitiae; et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere, quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur; quia sumere cibum est de necessitate salutis: sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud 1. ad Cor. 8.: *Non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Aug. in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 19.)*, illud praeceptum Domini est intelligendum secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam, vel fraudem, quam judicium subire, si hoc expediat: quandoque tamen non expedit, ut dictum est *(in resp. ad 2.)*; et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum, quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant; et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum: et ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUAESTIO XLIV.

DE PRAECEPTIS CHARITATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis charitatis.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum de charitate sint danda praecepta.
Secundo. Utrum unum tantum, vel duo.
Tertio. Utrum duo sufficiant.
Quarto. Utrum convenienter praecipiatur, ut Deus ex toto corde diligatur.
Quinto. Utrum convenienter addatur: *ex tota mente,* etc.
Sexto. Utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri.
Septimo. De hoc praecepto: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum.*
Octavo. Utrum ordo charitatis cadat sub praecepto.

ARTICULUS I. 241

UTRUM DE CHARITATE DEBEAT DARI ALIQUOD PRAECEPTUM.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 116. et 117.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod de charitate non debeat dari aliquod praeceptum: charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur praecepta; cum sit forma virtutum, ut supra dictum est *(q. 23. art. 8.)*: sed modus non est in praecepto, ut communiter dicitur; ergo de charitate non sunt danda praecepta.

2. Praeterea. Charitas, quae in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur 2. ad Cor. 3.: sed obligatio, quae ex praeceptis nascitur, libertati opponitur; quia necessitatem imponit; ergo de charitate non sunt danda praecepta.

3. Praeterea. Charitas est praecipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur praecepta, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 90. art. 2. et q. 100. art. 2.)*; si ergo de charitate darentur aliqua praecepta, deberent poni inter praecipua praecepta, quae sunt praecepta decalogi: non autem ponuntur; ergo nulla praecepta sunt de charitate danda.

Sed contra. Illud, quod Deus requirit a nobis, cadit sub praecepto: requirit autem Deus ab homine, ut diligat eum, ut dicitur Deut. 10.; ergo de dilectione charitatis, quae est dilectio Dei, sunt danda praecepta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 16. art. 1. et 1-2. q. 99. art. 1.)*, praeceptum importat rationem debiti: intantum ergo aliquid

cadit sub praecepto, inquantum habet rationem debiti: est autem aliquid debitum *dupliciter: uno modo* per se: *alio modo* propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id, quod est finis; quia habet rationem per se boni: propter aliud autem est debitum id, quod ordinatur ad finem: sicut medico per se debitum est, ut sanet; propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitae est, ut homo uniatur Deo; quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam; unde et Apost. dicit 1. ad Timoth. 1.: *Finis praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta:* omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur praecepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes, quae sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes, quae sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quae pertinent ad divinum cultum: et haec tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena: conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam, propter timorem poenae: fides autem ficta trahit affectum in id, quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate: in quolibet autem genere id, quod est per se, potius est eo, quod est propter aliud; et ideo *maximum praeceptum est de charitate,* ut dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 100. art. 10.)* cum de praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis, quae dantur de aliis actibus virtutum: puta sub hoc praecepto: *Honora patrem tuum, et matrem tuam,* non cadit quod hoc ex charitate fiat: cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.

Ad secundum dicendum quod obligatio praecepti non opponitur libertati, nisi in eo, cujus mens aversa est ab eo quod praecipitur; sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt; sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, et proximi; et ideo praecepta charitatis non fuerunt connumeranda inter praecepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II. 242

UTRUM DE CHARITATE FUERINT DANDA DUO PRAECEPTA.

(1-2. q. 99. art. 1. ad 2. et infr. q. 58. art. 1. ad 6. et lib. 3. Contr. g. cap. 116. et 117.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod de charitate non fuerint danda duo praecepta; praecepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est *(art. praec. arg. 3.)*: sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet *(q. 23. art. 5.)*; ergo de charitate non fuit dandum, nisi unum praeceptum.

2. Praeterea. Sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 22. et 27.)*: *Charitas in proximo non diligit nisi Deum:* sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc praeceptum: *Diliges Dominum Deum tuum;* ergo non oportuit addere aliud praeceptum de dilectione proximi.

3. Praeterea. Diversa peccata diversis praeceptis opponuntur: sed non peccat aliquis praetermittens dilectionem proximi, si non praetermittat dile-

ctionem Dei: quinimmo dicitur Luc. 14.: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus;* ergo non est aliud praeceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Praeterea. Apostolus dicit ad Rom. 13.: *Qui diligit proximum, legem implevit:* sed non impletur lex nisi per observantiam omnium praeceptorum; ergo omnia praecepta includuntur in dilectione proximi; sufficit ergo unum praeceptum de dilectione proximi; non ergo debent esse duo praecepta charitatis.

Sed contra est, quod dicitur 1. Joan. 4.: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 91. art. 3. et q. 94. art. 2.)*, cum de praeceptis ageretur, hoc modo se habent praecepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis; unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur; sed quia non omnes, qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos, ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur; in operabilibus autem, in quibus praecepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est *(q. 23. art. 7. ad 2. et q. 26. art. 1. ad 1.)*: dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur; et ideo non solum oportet dari praecepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerant unum horum praeceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod licet charitas sit una virtus; habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem: praecepta autem dantur de actibus virtutum; et ideo oportuit esse plura praecepta charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem: et tamen oportuit de utroque explicite dari praecepta, ratione jam dicta *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem: et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso: et tamen oportuit, utrumque praeceptum explicite dari, ratione jam dicta *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 243

UTRUM SUFFICIANT DUO PRAECEPTA CHARITATIS.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 116. et Virt. q. 2. art. 4. et Rom. 13. lect. 1. et Gal. 5. lect. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sufficiant duo praecepta charitatis: praecepta enim dantur de actibus virtutum: actus autem secundum objecta distinguuntur: cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet: Deum, seipsum, proximum, et corpus proprium, ut ex supra dictis patet *(q. 25. art. 12. et q. 26.)*, videtur, quod quatuor debeant esse praecepta charitatis: et sic duo non sufficiunt.

2. Praeterea. Charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia: sed de actibus virtutum sunt danda praecepta; ergo duo praecepta charitatis non sufficiunt.

3. Praeterea. Sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo: sed ad faciendum bonum inducimur per praecepta affirmativa; ad declinandum a malo per praecepta negativa; ergo de charitate fuerunt danda praecepta non solum affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo praecepta praedicta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 22.: *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetae.*

Respondeo dicendum, quod charitas, sicut supra dictum est *(q. 23. art. 1.)*, est amicitia quaedam: amicitia autem ad alterum est; unde Gregor. dicit in quadam Homil. *(17. in Evang.)*: « Charitas minus quam inter duos haberi non potest »: quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est *(q. 25. art. 4.)*: cum autem dilectio, et amor sit boni: bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo praecepta sufficiunt: unum quidem, quo inducimur ad Deum diligendum, sicut finem: aliud autem, quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 23.)*: « Cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo, et quarto, idest de dilectione sui, et corporis proprii, nulla praecepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui: modus autem diligendi praecipiendus est homini; ut scilicet se ordinate diligat, et corpus proprium: quod quidem fit per hoc, quod homo diligit Deum, et proximum.

Ad secundum dicendum, quod alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis, sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet *(q. 28. art. 4. et q. 29. art. 3.)*; unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis artibus: et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita: de gaudio quidem Philip. 4.: *Gaudete in Domino semper:* de pace autem ad Heb. 12.: *Pacem sequimini cum omnibus:* de beneficentia autem ad Galat. ult.: *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes;* de singulis beneficentiae partibus inveniuntur praecepta tradita in Sacra Scriptura; ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam vitare malum, et ideo in praeceptis affirmativis virtute includuntur praecepta negativa: et tamen explicite inveniuntur praecepta data contra vitia charitati opposita: nam contra odium dicitur Levitic. 19.: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo:* contra accidiam dicitur Eccli. 6.: *Ne acedieris in vinculis ejus:* contra invidiam Galat. 5.: *Non efficiamur inanis gloriae cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes:* contra discordiam vero 1. ad Cor. 1.: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata:* contra scandalum autem ad Rom. 14.: *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

ARTICULUS IV. 244

UTRUM CONVENIENTER MANDETUR, QUOD DEUS DILIGATUR EX TOTO CORDE.

(Infr. art. 5. et locis ibidem notatis).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde: modus enim virtuosi actus non est in praecepto, ut ex supra dictis patet *(art. 1. huj. q. ad 1. et 1-2. q. 100. art. 9.)*: sed hoc quod dicitur: *ex toto corde,* importat modum divinae dilectionis; ergo inconvenienter praecipitur, quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Praeterea. *Totum, et perfectum est, cui nihil deest,* ut dicitur in 3. Phys. *(tex. 63.)*: si ergo in praecepto cadit, quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid, quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra praeceptum; et per consequens peccat mortaliter: sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem; ergo peccatum veniale erit mortale, quod est inconveniens.

3. Praeterea. Diligere Deum ex toto corde est perfectionis: quia secundum Philos. *(lib. 3. Physic. tex. 64.)* totum et perfectum idem sunt: sed ea quae sunt perfectionis, non cadunt sub praecepto, sed sub consilio; ergo non debet praecipi, quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6.: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum praecepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis: requiritur autem ad actum virtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus fit proportionatus tale materiae: Deus autem est diligendus, sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda; et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod sub praecepto, quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus, quem habet ille actus ex alia superiori virtute: cadit tamen sub praecepto modus ille, qui pertinet ad rationem propriae virtutis; et talis modus significatur, cum dicitur: *Ex toto corde.*

Ad secundum dicendum, quod *dupliciter* contingit ex toto corde Deum diligere: *uno* quidem *modo* in actu, idest ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur: et ista est *perfectio patriae: alio modo,* ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat: et haec est *perfectio viae:* cui non contrariatur peccatum veniale; quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solum impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones praedictas *(in sol. praec.)*; ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULUS V. 245

UTRUM SUPER HOC: DILIGES DOMINUM TUUM EX TOTO CORDE TUO; CONVENIENTER ADDATUR: ET EX TOTA ANIMA TUA, ET EX TOTA FORTITUDINE TUA.

(3. Dist. 27. in expos. lit. et Virt. q. 2. art. 10. ad 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter Deuter. 6. super hoc quod dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* addatur: *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua:* non enim accipitur hic cor pro membro corporali; quia diligere Deum non est corporis actus; oportet ergo, quod cor accipiatur spiritualiter: cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animae; superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Praeterea. Fortitudo hominis praecipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter; ergo postquam dixerat: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* superfluum fuit addere: *Et tota fortitudine tua.*

3. Praeterea. Matth. 22. dicitur: *In tota mente tua,* quod hic non ponitur; ergo videtur, quod inconvenienter hoc praeceptum detur Deuter. 6.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum, quod hoc praeceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis: nam, sicut dictum est *(in arg. 1.)* Deuter. 6.: ponuntur *tria;* scilicet: *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota fortitudine:* Matth. 22. ponuntur duo horum; scilicet: *ex toto corde,* et *in tota anima;* et omittitur: *ex tota fortitudine;* sed additur, *in tota mente:* sed Mar. 12. ponuntur *quatuor;* scilicet: *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota mente,* et *ex tota virtute,* quae est idem fortitudini, et haec etiam quatuor tanguntur Luc. 10.: nam loco fortitudinis, seu virtutis, ponitur: *ex omnibus viribus tuis;* et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur, ex aliis; est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per *cor:* nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum: ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. *Tria* autem sunt principia actuum quae moventur a voluntate; scilicet: *intellectus,* qui significatur per *mentes; vis appetitiva inferior,* quae significatur per *animam:* et *vis executiva exterior,* quae significatur per *fortitudinem,* seu *virtutem,* sive *vires;* praecipitur ergo nobis, ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde;* et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente;* et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est *ex tota anima:* et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est *ex tota fortitudine,* vel *virtute,* vel *viribus* Deum diligere. Chrysostomus tamen super Matth. *(hom. 42. in op. imperf.)* accipit e contrario *cor,* et *animam,* quam dictum sit. August. vero in 1. de Doct. Christ. *(cap. 22.)* refert *cor* ad cogitationes, et *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum: quidam autem dicunt: *Ex toto corde,* idest intellectu: *Anima,* idest, voluntate: *Mente,* idest memoria; vel secundum Gregor. Nyssenum *(lib. de Dominis Opific. cap. 8.),* per *cor* significat animam vegetabilem; per *animam,* sensitivam; *per mentem,* intellectivam: quia hoc quod nutrimur, sentimus, et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. 246

UTRUM HOC PRAECEPTUM DE DILECTIONE DEI POSSIT IN VIA IMPLERI.

(4. Dist. 27. q. 3. art. 4. et Virt. q. 2. art. 10. et opusc. 4. cap. 4. et 18. cap. 5. 6. 7. et 15.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod hoc praeceptum de dilectione Dei possit servari in via, quia, secundum Hieron. in expos. Cath. Fid. *(epist. ad Damas. inter rejectit.),* « maledictus, qui dicit, Deum aliquid impossibile praecepisse » : sed Deus hoc praeceptum dedit, ut patet Deuter. 6 ; ergo hoc praeceptum potest in via impleri.

2. Praeterea. Quicumque non implet praeceptum peccat mortaliter: quia secundum Ambros. *(lib. de Parad. cap. 8.)* peccatum nihil est aliud, quam *transgressio legis divinae, et coelestium inobedientia mandatorum;* si ergo hoc praeceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali, quod est contra id quod Apost. dicit 1. ad Cor. 1.: *Confirmabit vos usque in finem sine crimine;* et 1. ad Tim. 3.: *Ministrent, nullum crimen habentes.*

3. Praeterea. Praecepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psal. 18.: *Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos:* sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile; non ergo impossibile est, hoc praeceptum in vita ista servari.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Perf. Just. *(cap. 8.)* quod « in plenitudine charitatis patriae praeceptum illud implebitur: *Diliges Dominum Deum tuum,* etc.: nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiae, quod continendo fraenetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus ».

Respondeo dicendum, quod praeceptum aliquod *dupliciter* potest impleri: *uno modo* perfecte: *alio modo* imperfecte. Perfecte quidem impletur praeceptum, quando pervenitur ad finem, quem intendit praecipiens: impletur autem sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem praecipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem: sicut si dux exercitus praecipiat militibus, ut pugnent, ille perfecte implet praeceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit: ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit: intendit autem Deus per hoc praeceptum, ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur 1. ad Cor. 1.; et ideo plene, et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum: in via autem impletur, sed imperfecte: et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriae perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles, qui legitime pugnat, licet non vincat, non inde culpatur, nec poenam meretur: ita etiam qui in via hoc praeceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Perf. Just. *(cap. 8.):* « Cur non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac

vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur: quomodo autem sciretur, si nullis praecepti ostenderetur? ».

ARTICULUS VII. 247

UTRUM CONVENIENTER DETUR PRAECEPTUM DE DILECTIONE PROXIMI.

(Quodl. 4. art. 24. ad 1. et Rom. 13. lect. 2. et Gal. 5. lect. 3. et opusc. 24. cap. 42.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter detur praeceptum de dilectione proximi: dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos; ut patet Matth. 5.: sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quae non videtur haberi ad omnes homines; ergo videtur, quod inconvenienter detur hoc praeceptum.

2. Praeterea. Secundum Philos. in 9. Eth. *(cap. 8.)*: « Amicabilia, quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quae sunt ad seipsum », ex quo videtur, quod dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi: sed principium potius est eo, quod est ex principio; ergo non debet homo diligere proximum, sicut seipsum.

3. Praeterea. Homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum; inconvenienter ergo mandatur, quod homo diligat proximum, sicut seipsum.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 22.: *Secundum praeceptum est simile huic: diliges proximum tuum, sicut teipsum.*

Respondeo dicendum, quod hoc praeceptum convenienter traditur: tangitur enim in eo et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo, quod *proximus* nominatur: propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem, et secundum capacitatem gloriae: nec refert, utrum dicatur *proximus,* vel *frater,* ut habetur 1. Joan. 4., vel *amicus,* ut habetur Levit. 19.: quia per omnia haec eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur: *Sicut teipsum,* quod non est intelligendum quantum ad hoc, quod aliquis proximum sibi aequaliter diligat, sed similiter sibi: et hoc *tripliciter: primo* quidem ex parte finis; ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta: *secundo* ex parte regulae dilectionis; ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suae voluntati satisfacere debet homo solum in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa: *tertio* ex parte rationis dilectionis; ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed ea ratione, quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera: nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. 248

UTRUM ORDO CHARITATIS CADAT SUB PRAECEPTO.

(1-2. q. 100. art. 9. et 3. Dist. 29. art. 1. ad 5. et Veri. q. 14. art. 12. et Virt. q. 2. art. 7.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod ordo charitatis non cadat sub praecepto: quicumque enim transgreditur praeceptum, injuriam facit: sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam; ergo non transgreditur praeceptum; ordo ergo charitatis non cadit sub praecepto.

2. Praeterea. Ea quae cadunt sub praecepto, sufficienter nobis traduntur in Sacra Scriptura: sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in Sacra Scriptura; ergo non cadit sub praecepto.

3. Praeterea. Ordo distinctionem quamdam importat: sed indistincte praecipitur dilectio proximi, cum dicitur: *Diliget proximum tuum, sicut teipsum;* ergo ordo charitatis non cadit sub praecepto.

Sed contra. Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis praecepta, secundum illud Hier. 31.: *Dabo legem meam in cordibus eorum:* sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cantic. 2.: *Ordinavit in me charitatem;* ergo ordo charitatis sub praecepto legis cadit.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *(art. 4. huj. q. ad 1.)*, modus, qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub praecepto, quod datur de actu virtutis: ordo autem charitatis, pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet *(q. 25. art. 12. et q. 26. art. 1. et 2.)*; unde manifestum est, quod ordo charitatis debet cadere sub praecepto.

Ad primum ergo dicendum, quod homo plus satisfacit ei, quem plus diligit: et ita si minus diligeret aliquis eum, quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi, cui minus satisfacere debet; et sic fieret injuria illi, quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum, quod ordo quatuor diligendorum ex charitate in Sacra Scriptura exprimitur: nam cum mandatur, quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere: cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum: *sicut seipsum,* praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi: similiter etiam cum mandatur 1. Joan. 3. quod *debemus pro fratribus animam ponere,* idest vitam corporalem, datur intelligi, quod proximum plus debemus diligere, quam corpus proprium: similiter etiam cum mandatur ad Gal. ult. quod *maxime operemur bonum ad domesticos fidei,* et 1. Tim. 5. vituperatur, *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum,* datur intelligi, quod inter proximos, meliores, et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quod ex ipso quod dicitur: *Diliges proximum tuum,* datur consequenter intelligi, quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUAESTIO XLV.

DE DONO SAPIENTIAE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet charitati: et *primo* de ipsa sapientia: *secundo* de vitio opposito.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo. Utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus Sancti.
Secundo. In quo sit sicut in subjecto.
Tertio. Utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.
Quarto. Utrum sapientia, quae est donum, possit esse cum peccato mortali.
Quinto. Utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.
Sexto. Quae beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. 249

UTRUM SAPIENTIA DEBEAT INTER DONA SPIRITUS SANCTI COMPUTARI.

(Infr. art. 4. ad 1. et 3. Dist. 35. q. 2. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sapientia non debeat inter dona Spiritus Sancti computari: dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 8.)*: sed virtus se habet solum ad bonum; unde et August. dicit in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 19.)*, quod *nullus virtutibus male utitur;* ergo multo magis dona Spiritus Sancti se habent solum ad bonum: sed sapientia se habet etiam ad malum: dicitur enim Jac. 3.: *Quaedam sapientia est terrena, animalis, diabolica;* ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Sicut August. dicit 12. de Trin. *(cap. 14.)*: « Sapientia est divinarum rerum cognitio »: sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis: cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quae est virtus theologica, ut ex supra dictis patet *(q. 4. art. 7. et 1-2. q. 62. art. 3.)*; ergo sapientia magis debet dici virtus, quam donum.

3. Praeterea. Job 28. dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia:* ubi secundum literam septuaginta Interpretum, qua utitur August. *(lib. 12. de Trin. cap. 14. et lib. 14. cap. 1.)* habetur: *Ecce pietas ipsa est sapientia:* sed tam timor, quam pietas ponuntur dona Spiritus Sancti; ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus Sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quod Isa. 11. dicitur: *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae, et intellectus.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in princ. Metaph. *(cap. 2.)* « ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime

de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet ». Causa autem altissima *dupliciter* accipi potest; *vel* simpliciter, *vel* in aliquo genere; ille ergo, qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus, quae sunt illius generis, judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina, vel architectura; secundum illud 1. ad Cor. 3.: *Ut sapiens architectus fundamentum posui:* ille autem, qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter; inquantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud 1. ad Cor. 2.: *Spiritualis judicat omnia:* quia, sicut ibidem dicitur: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* unde manifestum est, quod sapientia est donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur *dupliciter: uno modo,* quod est vere bonum, et simpliciter perfectum: *alio modo* dicitur aliquid esse bonum secundum quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum: sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philos. in 5. Metaph. *(tex. 21.);* et sicut circa ea, quae sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo vere sapiens: ita etiam in malis est invenire aliquid, ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Hierem. 4.: *Sapientes sunt, ut faciant mala; bene autem facere nescierunt:* quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat: quia omne agens agit propter finem; unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena:* si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis:* si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica,* propter imitationem superbiae diaboli, de quo dicitur Job 41.: *Ipse est rex super omnes filios superbiae.*

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quae ponitur donum Spiritus Sancti, differt ab ea, quae ponitur virtus intellectualis acquisita: nam illa acquiritur studio humano: haec autem est *de sursum descendens,* ut dicitur Jac. 3.: similiter etiam differt a fide: nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam: sed judicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiae; et ideo donum sapientiae praesupponit fidem, quia unusquisque bene judicat quae cognoscit, ut dicitur 1. Ethic. *(cap. 3.).*

Ad tertium dicendum, quod sicut pietas, quae pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem: ita etiam pietas manifestat sapientiam; et propter hoc dicitur, quod pietas est sapientia; et eadem ratione timor: per hoc enim ostenditur, quod homo habet rectum judicium de divinis, quod Deum timet, et colit.

ARTICULUS II. 250

UTRUM SAPIENTIA SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

(3. Dist. 35. q. 2. art. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto: dicit enim August. in lib. de Gratia N. T. *(epist. 120. cap. 18.),* quod *sapientia est charitas Dei:* sed charitas est sicut in subjecto in voluntate,

non in intellectu, ut supra habitum est *(q. 24. art. 1.)*; ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Praeterea. Eccli. 6. dicitur: *Sapientia doctrinae secundum nomen ejus est:* dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia;* quod videtur ad affectum pertinere; ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines; ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Praeterea. Potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus: sed ad id, quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere; ergo non est in intellectu.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 2. Moral. *(cap. 26.)*, quod sapientia contrariatur stultitiae: sed stultitia est in intellectu; ergo et sapientia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas: rectitudo autem judicii potest contingere *dupliciter: uno modo* secundum perfectum usum rationis: *alio modo* propter connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus jam est judicandum: sicut de his, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille, qui didicit scientiam moralem: sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis; sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis: sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionys. dicit in 2. cap. de Div. Nom. *(lect. 4.)* quod « Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina »: hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est;* sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem, sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est *(art. praec. et 1-2. q. 14. art. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de sapientia quantum ad suam causam; ex qua etiam sumitur nomen sapientiae, secundum quod saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum: si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis, quod non videtur: quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen, quod habet sapientia in latina lingua: in graeco autem non competit, et forte nec in aliis linguis; unde potius videtur nomen sapientiae ibi accipi pro ejus fama, quae a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet *duos* actus; scilicet: *percipere,* et *judicare:* ad quorum *primum* ordinatur donum *intellectus:* ad *secundum* autem, secundum rationes divinas, donum *sapientiae:* sed secundum rationes humanas, donum *scientiae.*

ARTICULUS III. 251

UTRUM SAPIENTIA SIT SPECULATIVA TANTUM, AN ETIAM PRACTICA.

(Supr. q. 10. art. 7. et part. 1. q. 64. art. 1. corp. et 3. Dist. 35. q. 2. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum: donum enim sapientia est excellentius, quam sapientia,

secundum quod est intellectualis virtus: sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum; ergo multo magis sapientia, quae est donum, est speculativa, et non practica.

2. Praeterea. Practicus intellectus est circa operabilia, quae sunt contingentia: sed sapientia est circa divina, quae sunt aeterna, et necessaria; ergo sapientia non potest esse practica.

3. Praeterea. Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. ult.)* quod « in contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur: in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur »: sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare; quia, ut dicitur Sap. 8.: *Non habet amaritudinem conversatio ejus, nec taedium convictus illius;* ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica, sive activa.

Sed contra est, quod dicitur ad Coloss. 4.: *In sapientia ambulate ad eos, qui foris sunt:* hoc autem pertinet ad actionem; ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in 12. de Trinit *(cap. 14.)*, superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae: superior autem ratio, ut ipse in eodem lib. *(cap. 7.)* dicit, « intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis »: *conspiciendis* quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur: *consulendis* autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos; sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. de Causis *(prop. 10. et 17.)*; unde ex hoc ipso quod sapientia, quae est donum, est excellentior, quam sapientia, quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quod divina in se quidem sunt necessaria, et aeterna; sunt tamen regulae contingentium, quae humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum, quod prius est considerare aliquid in seipso, quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur; unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas: nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo, aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

ARTICULUS IV. 252

UTRUM SAPIENTIA POSSIT ESSE SINE GRATIA, ET CUM PECCATO MORTALI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod sapientia possit esse sine gratia, et cum peccato mortali: de his enim, quae cum peccato mortali haberi non possunt, praecipue sancti gloriantur, secundum illud 2. ad Cor. 1.: *Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae:* sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Hierem. 9.: *Non glorietur sapiens in sapientia sua;* ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Praeterea. Sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)* : sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae, secundum illud Rom. 1. : *Veritatem Dei in injustitia detinent;* ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Praeterea. August. dicit in 15. de Trinit. *(cap. 18.)* de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius : hoc solum est, quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae »: sed sapientia differt a charitate ; ergo non dividit inter filios regni, et filios perditionis ; ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 1.: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

Respondeo dicendum, quod sapientia, quae est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina ; quae quidem est per charitatem, ut dictum est *(art. 2. huj. q. et q. 23. art. 5.)* ; et ideo sapientia, de qua loquimur, praesupponit charitatem : charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet *(q. 24. art. 12.)*; unde relinquitur, quod sapientia, de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas : de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Prov. 30.: *Sapientia hominum non est mecum :* gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud 1. ad Cor. 1.: *Factus est nobis sapientia a Deo.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione divinorum, quae habetur per studium, et inquisitionem rationis, quae potest haberi cum peccato mortali ; non autem de illa sapientia, de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod sapientia etsi differat a charitate, tamen praesupponit eam ; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis, et regni.

ARTICULUS V. 253

UTRUM SAPIENTIA SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.

(1-2. q. 68. art. 5. ad 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam : majus enim est sapientiam habere, quam sapientiam audire : sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud 1. ad Cor. 2. : *Sapientiam loquimur inter perfectos ;* cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Praeterea. Sapientis est ordinare, ut Philos. dicit in 1. Metaph. *(cap. 2.)*, et Jac. 3. dicitur, quod est *judicans sine simulatione :* sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare ; sed solum praelatorum ; ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Praeterea. Sapientia datur contra stultitiam, ut Gregor. dicit in 2. Moral. *(cap. 26.)* : sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt ; ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est, quod quicumque est sine peccato mortali, diligitur a Deo; quia charitatem habet, qua Deum diligit: Deus autem *diligentes se diligit,* ut dicitur Proverb. 8.: sed Sap. 7. dicitur, quod *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

Respondeo dicendum, quod sapientia, de qua loquimur, sicut dictum est *(art. praec.),* importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda, et consulenda: et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur: quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem: et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia; unde dicitur 1. Joan.: *Unctio docet vos de omnibus.* Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum; et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare: et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, secundum illud 1. ad Cor. 12.: *Alii datur per spiritum sermo sapientiae,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Apost. loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum: sicut et ibidem dicitur: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis ordinare alios homines, et de eis judicare pertineat ad solos praelatos: tamen ordinare proprios actus, et de eis judicare pertinet ad unumquemque; ut patet per Dionys. in epist. *(8.)* ad Demophilum.

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum Spiritus Sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI. 254

UTRUM SEPTIMA BEATITUDO RESPONDEAT DONO SAPIENTIAE.

(1-2. q. 69. art. 3. et ad 1. et art. 4. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et 6.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiae: septima enim beatitudo est: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur:* utrumque autem horum pertinet immediate ad charitatem: nam de pace dicitur in Ps. 118.: *Pax multa diligentibus legem tuam;* et, ut Apost. dicit Rom. 5.: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater,* ut dicitur Rom. 8.; ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati, quam sapientiae.

2. Praeterea. Unumquodque magis manifestatur per proximum effectum, quam per remotum: sed proximus effectus sapientiae videtur esse charitas,

secundum illud Sap. 7.: *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et Prophetas constituit:* pax autem, et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex charitate, ut dictum est *(q. 29. art. 3.)*; ergo beatitudo sapientiae respondens deberet magis determinari secundum dilectionem charitatis, quam secundum pacem.

3. Praeterea. Jacobi 3. dicitur: *Quae de sursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia, et fructibus bonis, judicans sine simulatione:* beatitudo ergo correspondens sapientiae non magis debuit accipi secundum pacem, quam secundum alios effectus coelestis sapientiae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 4.)*, quod « sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi ».

Respondeo dicendum, quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae, et quantum ad meritum, et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet, quod dicitur: *Beati pacifici:* pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes, vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc, quod ea, in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur: nam *pax est tranquillitas ordinis,* ut August. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 13.)*: ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philos. in principio Metaph. *(cap. 2.)*; et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae: ad praemium autem pertinet, quod dicitur: *Filii Dei vocabuntur:* dicuntur autem aliqui Filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. 8.: *Quod praescivit conformes fieri imaginis Filii sui,* qui quidem est sapientia genita; et ideo participando donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod charitatis est habere pacem: sed facere pacem, est sapientiae ordinantis: similiter etiam Spiritus Sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis,* inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata, quae primo se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa; et ideo sapientia infusa, quae est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut jam dictum est *(art. 3. huj. q.)*, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus: in qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quae contrariantur sapientiae; unde et timor dicitur esse *initium sapientiae,* inquantum facit recedere a malis: ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis; et ideo convenienter Jac. dicit, quod *sapientia, quae de sursum est,* quae est donum Spiritus Sancti, *primum est pudica,* quasi vitans corruptelas peccati; *deinde* autem *pacifica,* quod est finalis effectus sapientiae, propter, quod ponitur beatitudo: jam vero omnia, quae sequuntur, manifestant ea, per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo: nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti *primo* occurrit, quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat: et quantum ad hoc dicitur *modesta: secundo,* ut in his, in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat: et quantum ad hoc, subdit *suadibilis;* et haec *duo* pertinent ad hoc, quod homo consequatur pacem in seipso: sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, *primo*

requiritur, ut bonis eorum non repugnet: et hoc est quod dicit: *Bonis consentiens: secundo*, quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu: et hoc est quod dicitur: *Plena misericordia, et fructibus bonis: tertio* requiritur, ut charitative emendare peccata aliorum satagat: et hoc est quod dicit: *Judicans sine simulatione;* ne scilicet correctionem praetendens, odium intendat explere.

QUAESTIO XLVI.

DE STULTITIA, QUAE SAPIENTIAE OPPOSITA EST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum stultitia opponatur sapientiae.
Secundo. Utrum stultitia sit peccatum.
Tertio. Ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS I. 255

UTRUM STULTITIA OPPONATUR SAPIENTIAE.

(Supr. q. 8. art. 6. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod stultitia non opponatur sapientiae: sapientiae enim directe videtur opponi insipientia: sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia: quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana; ergo sapientiae non opponitur stultitia.

2. Praeterea. Unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud: sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam: dicitur enim 1. ad Cor. 3.: *Si quis videtur inter vos sapiens, esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens;* ergo sapientiae non opponitur stultitia.

3. Praeterea. Unum oppositorum non est causa alterius: sapientia autem est causa stultitiae: dicitur enim Hierem. 10.: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua;* sapientia autem quaedam scientia est: et Isa. 47. dicitur: *Sapientia tua, et scientia tua, haec decepit te:* decipi autem ad stultitiam pertinet; ergo sapientiae non opponitur stultitia.

4. Praeterea. Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. S)* quod « stultus est, qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuria » : sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Greg. dicit in 10. Mor. *(cap. 16. et 17.);* ergo sapientiae non opponitur stultitia.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 2. Mor. *(cap. 26.)* quod donum sapientiae datur contra stultitiam.

Respondeo dicendum, quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum; unde Isidor. dicit in lib. 10. Etymol. *(loc. sup. cit.)*: « Stultus est, qui propter stuporem non movetur »: et differt stultitia a fatuitate (sicut ibidem dicitur), quia *stultitia* importat hebetudinem cordis, et obtusionem sensuum; *fatuitas* autem importat totaliter spiritualis sensus privationem; et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur: sapiens enim, ut ibidem Isidor. dicit, « dictus est a sapore: quia, sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum »; unde patet, quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio: nam fatuus caret sensu judicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum: sapiens autem subtilem, et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidor. ibidem dicit: « insipiens contrarius est sapienti, eo quod sine sapore est discretionis, et sensus »; unde idem videtur esse insipientia cum stultitia: praecipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in sententia judicii, quae attenditur secundum causam altissimam: nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quod sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 1.)*, quae dicitur *sapientia saeculi*, quia accipit pro causa altissima, et fine ultimo aliquod terrenum bonum: ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit; et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum, quod sapientia saeculi est, quae decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 3.

Ad quartum dicendum, quod non moveri injuriis, *quandoque* quidem contingit ex hoc, quod homini non sapiunt terrena, sed sola coelestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Greg. ibidem dicit: *quandoque* autem contingit ex hoc, quod homo est simpliciter circa omnia stupidus; ut patet in amentibus, qui non discernunt, quid sit injuria: et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS II. 256

UTRUM STULTITIA SIT PECCATUM.

(Infr. art. 3. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod stultitia non sit peccatum: nullum enim peccatum provenit in nobis a natura: sed quidam sunt stulti naturaliter; ergo stultitia non est peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum est voluntarium, ut August. dicit *(lib. de Vera Relig. cap. 14.)*: sed stultitia non est voluntaria; ergo non est peccatum.

3. Praeterea. Omne peccatum opponitur alicui praecepto divino: sed stultitia nulli praecepto opponitur; ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 1.: *Prosperitas stultorum perdet eos:* sed nullus perditur nisi pro peccato; ergo stultitia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod stultitia, sicut dictum est *(art. praec.)*, importat quemdam stuporem sensus in judicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus, et summum bonum: circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando *dupliciter: uno modo* ex indispositione naturali;

sicut patet in amentibus: et talis stultitia non est peccatum: *alio modo,* inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud 1. ad Cor. 2.: *Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei:* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia: et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vul tamen ea, ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus, et immergere terrenis; et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

AD TERTIUM dicendum, quod stultitia opponitur praeceptis, quae dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est *(q. 16.),* cum de scientia, et intellectu ageretur.

ARTICULUS III. 257

UTRUM STULTITIA SIT FILIA LUXURIAE.

(Job 5. princ.).

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod stultitia non sit filia luxuriae: Gregor. enim 31. Moral. *(cap. 17.)* enumerat luxuriae filias; inter quas tamen non continetur stultitia; ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. PRAETEREA. Apost. dicit 1. ad Cor. 3.: *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum:* sed, sicut Gregorius dicit 1. Moral. *(cap. 16.):* «sapientia hujus mundi est, cor machinationibus tegere», quod pertinet ad duplicitatem; ergo stultitia est magis filia duplicitatis, quam luxuriae.

3. PRAETEREA. Ex ira aliqui praecipue vertuntur in furorem, et insaniam, quae pertinet ad stultitiam; ergo stultitia magis oritur ex ira, quam ex luxuria.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 7.: *Statim eam sequitur:* scilicet meretricem, *ignorans, quod ad vincula stultus trahatur.*

RESPONDEO dicendum, quod, sicut jam dictum est *(art. praec.),* stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc, quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda: maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur; et ideo *stultitia, quae est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet, quod homo habeat fastidium de Deo, et de donis ipsius; unde Gregor. *duo* enumerat inter filias luxuriae, quae pertinent ad stultitiam; scilicet: *odium Dei,* et *desperationem futuri saeculi,* quasi dividens stultitiam in duas partes.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter; quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum; unde non oportet, quod quaecumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiae.

AD TERTIUM dicendum, quod ira, ut supra dictum est *(1-2. q. 48. art. 2. 3. et 4.),* sua acuitate maxime immutat corporis naturam; unde maxime causat stultitiam, quae provenit ex impedimento corporali: sed stultitia, quae provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est *(in corp. art.).*

QUAESTIO XLVII.

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: et *primo* de prudentia secundum se: *secundo* de partibus ejus: *tertio* de dono ei correspondente: *quarto* de vitiis oppositis: *quinto* de praeceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quaeruntur sexdecim.

Primo. Utrum prudentia sit in voluntate, vel ratione.
Secundo. Si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa.
Tertio. Utrum sit cognoscitiva singularium.
Quarto. Utrum sit virtus.
Quinto. Utrum sit virtus specialis.
Sexto. Utrum praestituat finem virtutibus moralibus.
Septimo. Utrum constituat medium in eis.
Octavo. Utrum praecipere sit proprius actus ejus.
Nono. Utrum solicitudo, vel vigilantia pertineat ad prudentiam.
Decimo. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.
Undecimo. Utrum prudentia, quae est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea, quae se extendit ad bonum commune.
Duodecimo. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.
Tertiodecimo. Utrum inveniatur in malis.
Quartodecimo. Utrum inveniatur in omnibus bonis.
Quintodecimo. Utrum insit nobis a natura.
Sextodecimo. Utrum perdatur per oblivionem.

ARTICULUS I. 258

UTRUM PRUDENTIA SIT IN VI COGNOSCITIVA, AN IN APPETITIVA.

(Part. 1. q. 22. art. 1. ad 3. et 1-2. q. 61. art. 2. et q. 85. art. 3. et Mal. q. 4. art. 5. ad 4. et Veri. q. 5. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva: dicit enim August. in lib. de Morib. Eccl. *(cap. 15.)*: « Prudentia est amor, ex quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens »: sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva; ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Praeterea. Sicut ex praedicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter: sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est *(1-2. q. 13. art. 1.)*; ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Praeterea. Philos. dicit in 6. Eth. *(cap. 5.)* quod « in arte quidem volens eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum et circa virtutes »: sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione; ergo prudentia magis est in parte appetitiva, quam in ratione.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 61.)*: « Prudentia est cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. P)* « prudens dicitur, quasi porro videns: perspicax enim est, et incertorum praevidet casus »: visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae; unde manifestum est, quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam; quia per eum cognoscimus solum ea, quae praesto sunt, et sensibus offeruntur: cognoscere autem futura ex praesentibus, vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quamdam collationem agitur; unde relinquitur, quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(part. 1. q. 82. art. 4.)*, voluntas movet omnes potentias ad suos actus: primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est *(1-2. q. 25. art. 1. et 2.)*; sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae; unde et postea subdit August., quod « prudentia est amor bene discernens ea, quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest »: dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea quae sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum, vel impediendum ea, quae sunt praesentialiter agenda; unde patet, quod ea quae considerat prudentia, ordinantur ad alia, sicut ad finem: eorum autem, quae sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu: quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philos. in 6. Eth. *(cap. 5.)*, quod prudens est bene consiliativus: sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in 3. Eth. *(cap. 3.)*; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis: et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae: quia sicut finis est potissimus in unoquoque; ita et defectus, qui est circa finem, est pessimus; unde ibidem Philos. subdit, quod « prudentia non est solum cum ratione, sicut ars »: habet enim, ut dictum est *(hic, et 1-2. q. 57. art. 4.)*, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS II. 259

UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT SOLUM AD RATIONEM PRACTICAM, AN ETIAM AD SPECULATIVAM.

(1-2. q. 57. art. 3. corp. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam: dicitur enim lib.

Prov. 10.: *Sapientia est viro prudentia:* sed sapientia principalius consistit in contemplatione; ergo et prudentia.

2. Praeterea. Ambros. dicit in 1. de Off. *(cap. 24.):* « Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem »: sed hoc pertinet ad rationem speculativam; ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Praeterea. In eadem parte animae ponitur a Philos. ars, et prudentia, ut patet in 6. Ethicor. *(cap. 1.):* sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa; ut patet in artibus liberalibus; ergo etiam prudentia invenitur et practica, et speculativa.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Eth. *(cap. 5.)* quod prudentia est recta ratio agibilium: sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam; ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondeo dicendum, quod sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)* prudentis est bene posse consiliari: consilium autem est de his, quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem: ratio autem eorum, quae sunt agenda propter finem, est ratio practica; unde manifestum est, quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 45. art. 1. et 3.),* sapientia considerat causam altissimam simpliciter; unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere: in genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae; et hunc finem intendit prudentia; dicit enim Philos. in 6. Ehic. *(cap. 5.),* quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis: ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter; unde manifestum est, quod prudentia est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter; quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum; hoc autem non est optimum eorum, quae sunt; et ideo signanter dicitur, quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Ambros. et etiam Tullius *(lib. 2. de Invent.),* nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa, quam practica; quamvis dici possit, quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione, et consilio quantum ad suum exercitium; et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae: sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est *verum necessarium,* non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem: sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea, de quibus est consilium: et hujusmodi sunt, in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 3.);* quia ergo ratio speculativa quaedam facit; puta syllogismum, propositionem, et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas, et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae; et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III. 260

UTRUM PRUDENTIA SIT COGNOSCITIVA SINGULARIUM.

(Infr. art. 15. corp. et q. 49. art. 2. ad 1. et art. 5. ad 2. et art. 7. corp.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit cognoscitiva singularium: prudentia enim est in ratione, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed ratio est universalium, ut dicitur in 1. Physic. *(tex. 49.)*; ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Praeterea. Singularia sunt infinita: sed infinita non possunt comprehendi a ratione; ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.

3. Praeterea. Particularia per sensum cognoscuntur: sed prudentia non est in sensu: multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes; ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 7.)*, quod prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3.)*, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis: nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat; scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est: operationes autem sunt in singularibus; et ideo necesse est, quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio primo quidem, et principaliter est universalium: potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in 3. de Anima *(tex. 10.)*.

Ad secundum dicendum, quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi; inde est quod sunt *incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sap. 9.: tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quae ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 8.)*, prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis: non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori, sicut in subjecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

ARTICULUS IV. 261

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS.

(Infr. q. 55. art. 1. ad 1. et 1-2. q. 57. art. 5. ad 3. et q. 61. art. 1. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit virtus: dicit enim August. in 1. de Lib. Arb. *(cap. 13.)*, quod prudentia est appetendarum,

et vitandarum rerum scientia: sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Praedic. *(cap. de Qualit.)*; ergo prudentia non est virtus.

2. Praeterea. Virtutis non est virtus: sed artis est virtus, ut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo ars non est virtus: sed in arte est prudentia: dicitur enim 2. Paral. 2. de Hiram, quod *sciebat caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter, quodcumque in opere necessarium est*; ergo prudentia non est virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus potest esse immoderata: sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Proverb. 23.: *Prudentiae tuae pone modum*; ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est, quod Greg. in 2. Mor. *(cap. 27.)*, prudentiam, temperantiam, fortitudinem, et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 55. art. 2. et 3. et q. 56. art. 1.)*, cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit: bonum antem dici potest *dupliciter: uno modo* materialiter pro eo quod est bonum: *alio modo* formaliter secundum rationem boni: bonum autem, inquantum hujusmodi, est objectum appetitivae virtutis; et ideo, si qui habitus sunt, qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tamquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad ad id, quod est bonum, non sub ratione boni: plus autem habent de ratione virtutis habitus illi, qui respiciunt rectitudinem appetitus; quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni: ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3. et art. 3.)*, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto; et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis, quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis, quam habent aliae virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quod Philos. dicit, artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus; et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus: prudentia autem non habet locum in his, quae sunt artis: tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem: tum quia ars habet determinata media, per quae pervenitur ad finem: dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis, per similitudinem quamdam: in quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum, quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium; sicut in medicinali, et in navigatoria, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 5. vel 7.)*.

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda; sed quia secundum prudentiam est alii modus imponendus.

ARTICULUS V. 262

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

(3. Dist. 9. q. 1. art. 1. et Dist. 32. q. 2. art. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit specialis virtus; nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis:

sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis: quia in 2. Eth. *(cap. 6.)* definitur virtus « habitus electivus in mediocritate existens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit »: recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5. et ult.)*; ergo prudentia non est specialis virtus.

2. PRAETEREA. Phil. dicit in 6. Eth. *(cap. 12.)* quod « virtus moralis facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem »: sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem; ergo prudentia est in qualibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. PRAETEREA. Specialis virtus habet speciale objectum: sed prudentia non habet speciale objectum: est enim *recta ratio agibilium,* ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*: agibilia autem sunt omnia opera virtutum; ergo prudentia non est specialis virtus.

SED CONTRA est, quod condividitur, et connumeratur aliis virtutibus: dicitur enim Sap. 8.: *Sobrietatem, et prudentiam docet, justitiam, et virtutem.*

RESPONDEO dicendum, quod cum actus, et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 2. et q. 54. art. 2.)*, necesse est quod habitus, cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, est specialis virtus: speciale autem objectum dicitur, non solum secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 54. art. 2. ad 1.)*; nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas: major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem potentiae, quam ad diversitatem habitus: cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est *(1-2. q. 54. art. 1.)*; diversitas ergo rationis objecti, quae diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum; sic ergo dicendum est, quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum: nam *sapientia, scientia,* et *intellectus* sunt circa necessaria; *ars* autem, et *prudentia* circa contingentia: sed *ars* circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur; sicut domus, cultellus, et hujusmodi: *prudentia* autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est *(1-2. q. 57. art. 4.)*: sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet: *intellectivi,* in quo est prudentia, et *appetitivi,* in quo est virtus moralis; unde manifestum est, prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia: quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutem intellectualem.

AD SECUNDUM dicendum, quod ex illa ratione habetur, quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur: sed hoc non sufficit ad ostendendum, quod non sit virtus specialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis: sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

AD TERTIUM dicendum, quod agibilia sunt quidem materia prudentiae, secundum quod sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri: sunt autem

materia moralium virtutum, secundum quod sunt objectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS VI. 263

UTRUM PRUDENTIA PRAESTITUAT FINEM VIRTUTIBUS MORALIBUS.

(Part. 1. q. 22. art. 1. ad 2. et 1-2. q. 66. art. 3. et 3. Dist. 33. q. 1. art. 2. et 3. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod prudentia praestituat finem virtutibus moralibus: cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam: sed ratio praestituit finem potentiae appetitivae; ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

2. Praeterea. Homo excedit res irrationales secundum rationem: sed secundum alia cum eis communicat; sic ergo se habent aliae partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales: sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in 1. Polit. *(cap. 5. et lib. 2. Phys. tex. 24.)*; ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem: sed prudentia est *recta ratio agibilium*, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*; ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem; ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Praeterea. Proprium est virtutis, vel artis, seu potentiae, ad quam pertinet finis, ut praecipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem: sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et praecipit eis; ergo praestituit eis finem.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 12.)* quod « virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quae ad hanc »; ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod finis virtutum moralium est bonum humanum: bonum autem humanae animae est *secundum rationem esse*, ut patet per Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*; unde necesse est, quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione: sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quaedam, quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica praeexistunt quaedam, ut principia naturaliter nota: et hujusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est *(q. 23. art. 7. ad 2. et q. 26. art. 1. ad 1. et 1-2. q. 13. art. 3.)*; et quaedam sunt in ratione practica, ut conclusiones: et hujusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium; et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis, quae dicitur synderesis, ut in 1. habitum est *(q. 79. art. 12.)*, non autem prudentia, ratione jam dicta *(in corp.)*.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tamquam ipsae praestituant finem; sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum: ad quod juvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem; unde relinquitur, quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas: sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICULUS VII. 264

UTRUM AD PRUDENTIAM PERTINEAT INVENIRE MEDIUM IN VIRTUTIBUS MORALIBUS.

(Infr. q. 123. art. 12. et q. 141. art. 8. et 1-2. q. 61. art. 3. ad 3. et q. 66. art. 2.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus: consequi enim medium est finis moralium virtutum: sed prudentia non praestituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est *(art. praec.)*; ergo non invenit in eis medium.

2. Praeterea. Illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam: sed *existere in medio* convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet *(art. 5. huj. q. arg. 1.)*; non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Praeterea. Prudentia operatur secundum modum rationis: sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturae; quia ut Tullius dicit in lib. 2. Rhetor. *(de Invent.)*: « Virtus est habitus per modum naturae rationi consentaneus »; ergo prudentia non praestituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est, quod in definitione virtutis moralis supra posita *(art. 5. huj. q. arg. 1.)* dicitur, quod est in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis: temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione: et similiter fortitudo, ne a recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam: et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dictat unicuique, ut secundum rationem operetur: sed qualiter, et per quae homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem [al. *dispositionem*] prudentiae: licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis: tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea, quae per se ei insunt: ita etiam prudentia medium constituit in passionibus, et operationibus; non tamen facit, quod medium quaerere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium: sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

ARTICULUS VIII. 265

UTRUM PRAECIPERE SIT PRINCIPALIS ACTUS PRUDENTIAE.

(Infr. q. 51. art. 2. et 3. Dist. 33. art. 3. et Rom. 8. lect. 1. et Eph. 2. lect. 8.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod praecipere non sit principalis actus prudentiae: praecipere enim pertinet ad bona, quae sunt fienda: sed August. 14. de Trinit. *(cap. 9.)*, ponit actum prudentiae *praecavere insidias;* ergo praecipere non est principalis actus prudentiae.

2. Praeterea. Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)*, quod *prudentis est bene consiliari:* sed alius actus videtur esse *consiliari*, et *praecipere*, ut ex supra dictis patet *(art. 6. et 7. huj. q. et 1-2. q. 14. et 17.)*; ergo prudentiae principalis actus non est praecipere.

3. Praeterea. Praecipere, vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, et quae movet alias potentias animae: sed prudentia non est in voluntate. sed in ratione; ergo prudentiae actus non est praecipere.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 10.)* quod *prudentia praeceptiva est.*

Respondeo dicendum, quod *prudentia est recta ratio agibilium*, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*; unde oportet, quod ille sit praecipuus actus prudentiae, qui est praecipuus actus rationis agibilium: cujus quidem sunt *tres* actus: quorum *primus* est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem: nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est *(1-2. q. 14. art. 1.)*: *secundus* actus est *judicare de inventis;* et hoc facit speculativa ratio: sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius: et est *tertius* actus ejus *praecipere;* qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum, et judicatorum ad operandum: et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae; inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae; et hujus signum est, quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in praecipiendo: ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii: sed in prudentia est e converso, ut dicitur in 6. Eth. *(cap. 5.)*: imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quod actus praecipiendi se extendit et ad bona prosequenda, et ad mala cavenda: et tamen *praecavere insidias* non attribuit August. prudentiae, quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiae non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quod bonitas consilii requiritur, ut ea quae sunt bene inventa, applicentur ad opus; et ideo praecipere pertinet ad prudentiam, quae est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum, quod movere absolute pertinet ad voluntatem: sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione; et ideo est actus rationis, ut supra dictum est *(in corp. et 1-2. q. 17. art. 1.)*.

ARTICULUS IX. 266

UTRUM SOLICITUDO PERTINEAT AD PRUDENTIAM.

(Infr. q. 48. art. 1. ad 5. et q. 54. art. 2.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod solicitudo non pertineat ad prudentiam: solicitudo enim inquietudinem quamdam importat: dicit enim Isid. in lib. 10. Etym. *(ad lit. S)*, quod *solicitus dicitur, qui est inquietus:* sed, motio maxime pertinet ad vim appetitivam; ergo et solicitudo: sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Praeterea. Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur 1. Reg. 9., quod Samuel dixit ad Saul: *De asinis, quas nudiustertius perdidistine solicitus sis; quia inventae sunt:* sed certitudo veritatis pertinet ad pruden dentiam, cum sit virtus intellectualis; ergo solicitudo opponitur prudentiae magis, quam ad eam pertineat.

3. Praeterea. Phil. dicit in 4. Eth. *(cap. 3.)*, quod *ad magnanimum pertinet pigrum esse, et otiosum:* pigritiae autem opponitur solicitudo; cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur in Praedic. *(in cap. de Opp.)*, videtur quod solicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur 1. Pet. 4.: *Estote prudentes, et vigilate in orationibus*: sed vigilantia est idem solicitudini; ergo solicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Isid. in lib. 10. Etym. *(ad lit. S)*: *Solicitus dicitur, quasi solers citus*; inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea, quae sunt agenda: hoc autem pertinet ad prudentiam; cujus praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis, et judicatis; unde Phil. in 6. Eth. *(cap. 9.)* quod « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde »; et inde est, quod solicitudo proprie ad prudentiam pertinet; et propter hoc Aug. dicit lib. de Mor. Eccl. *(cap. 24.)* quod « prudentiae sunt excubiae, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur ».

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam, sicut ad principium movens; tamen secundum praeceptum, et dire ctionem rationis; in quo consistit ratio solicitudinis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Phil. in 1. Ethic. *(cap. 3.)*: « Certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum »; quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino solicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quod magnanimus dicitur esse piger, et otiosus, non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superflue solicitus de multis, sed confidit in his, de quibus confidendum est, et circa illa non superflue solicitatur: superfluitas enim timoris, et diffidentiae facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est *(1-2. q. 44. art. 2.)*, cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X. 267

UTRUM PRUDENTIA SE EXTENDAT AD REGIMEN MULTITUDINIS.

(Infr. q. 49. art. 3. ad 3. et part. 1. q. 22. art. 1. corp.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius: dicit enim Phil. in 5. Ethic. *(cap. 1.)* quod *virtus relata ad bonum commune est justitia:* sed prudentia differt a justitia; ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Praeterea. Ille videtur esse prudens, qui sibi ipsi bonum quaerit, et operatur: sed frequenter illi qui quaerunt bona communia, negligunt sua; ergo non sunt prudentes.

3. Praeterea. Prudentia dividitur contra temperantiam, et fortitudinem: sed temperantia, et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium; ergo etiam prudentia.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 24.: *Quis putas est fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Respondeo dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 6. Ethic. *(cap. 7.),* quidam posuerunt, quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium; et hoc ideo, quia existimabant, quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium: sed haec aestimatio repugnat charitati, *quae non quaerit quae sua sunt,* ut dicitur 1. ad Cor. 13.: unde et Apost. de seipso dicit 1. ad Cor. 10.: *Non quaerens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant:* repugnat etiam rationi rectae, quae hoc judicat, quod bonum commune sit melius, quam bonum unius: quia ergo ad prudentiam pertinet recte consiliari, judicare, et praecipere de his, per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est, quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. ibi loquitur de virtute morali: sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune, dicitur *legalis justitia*: ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur *prudentia politica:* nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter *duo: primo* quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis, aut regni; unde et Valerius Maximus *(lib. 4. cap. 4. num. 9.)* dicit de antiquis Romanis, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio: *secundo,* quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut August. dicit in lib. 3. Confess. *(cap. 8.):* « Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens » [Aug. textus: *Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens*].

Ad tertium dicendum, quod etiam temperantia, et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.):* magis tamen prudentia, et justitia, quae perti-

nent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI. 268

UTRUM PRUDENTIA, QUAE EST RESPECTU BONI PROPRII, SIT EADEM SPECIE CUM EA, QUAE SE EXTENDIT AD BONUM COMMUNE.

(Infr. q. 48. art. 1. corp. et ad 2. et q. 57. art. 9. ad 4.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod prudentia, quae est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea, quae se extendit ad bonum commune: dicit enim Philos. in 6. Ethic. *(cap. 8.),* quod « politica, et prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis ».

2. Praeterea. Philosoph. dicit in 3. Politic. *(cap. 3.)* quod « eadem est virtus viri boni, et boni principis: sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica; cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia, et politica.

3. Praeterea. Ea, quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem, aut substantiam habitus: sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam; ergo politica, et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est, quod diversae scientiae sunt: *politica,* quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et *oeconomica,* quae de his est, quae pertinent ad bonum commune domus, vel familiae; et *monastica,* quae est de his, quae pertinent ad bonum unius personae; ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae, secundum hanc diversitatem materiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 5. huj. q. et 1-2. q. 54. art. 2. ad 1.),* species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quae attenditur penes rationem formalem ipsius: ratio autem formalis omnium, quae sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet *(1-2. in prolog. et q. 102. art. 1.)*; et ideo necesse est, quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus: diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis, et regni; unde necesse est, quod prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium; ut scilicet una sit *prudentia* simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem *oeconomica,* quae ordinatur ad bonum commune domus, vel familiae; et tertia *politica,* quae ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. non intendit dicere, quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae; sed prudentiae, quae ordinatur ad bonum commune: quae quidem *prudentia* dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam *ratio recta agibilium:* dicitur autem *politica* secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. ibid. dicit: « Ad bonum virum pertinet posse bene principari, et bene subjici »; et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis: sed virtus principis, et subditi differt specie; sicut etiam virtus viri, et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus: sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius: et similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis; tamen hoc non impedit, quin talis diversitas faciat habitus differre specie: sed ex hoc sequitur, quod habitus, qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII. 269

UTRUM PRUDENTIA SIT IN SUBDITIS, AN SOLUM IN PRINCIPIBUS.

(Infr. q. 49. art. 3. ad 3. et q. 50. art. 2. circa fin.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus: dicit enim Philos. in 3. Politic. *(cap. 3.)* quod « prudentia sola est propria virtus principis: aliae autem virtutes sunt communes subditorum, et principum: subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera ».

2. Praeterea. In 1. Politic. *(cap. ult.)* dicitur, quod « servus omnino non habet quid consiliativum »: sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Praeterea. Prudentia est praeceptiva, ut supra dictum est *(art. 8. huj. q.)*: sed praecipere non pertinet ad servos, vel subditos, sed solum ad principes; ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethicor. *(cap. 8.)* quod prudentiae politicae sunt *duae* species: *una,* quae est legum positiva, quae pertinet ad principes: *alia,* quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia: hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos; ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

Respondeo dicendum, quod prudentia in ratione est: regere autem, et gubernare proprie rationis est; et ideo inquantum unusquisque participat de regimine, et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem, et prudentiam: manifestum est autem, quod subditi, inquantum est subditus, et servi, inquantum est servus, non est regere, et gubernare, sed magis regi, et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus: sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine, secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere; unde manifestum est, quod « prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae », ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 8.)*, in subditis autem ad modum artis manu operantis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philos. est intelligendum, per se loquendo; quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod servus non habet quid consiliativum, inquantum est servus (sic enim est instrumentum domini); est tamen consiliativus, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi ; prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII. 270

UTRUM PRUDENTIA POSSIT ESSE IN PECCATORIBUS.

(Infr. q. 50. art. 3. ad 2. et q. 51. art. 1. ad 3. et Virt. q. 5. art. 2. corp. et ad 3.).

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod prudentia possit esse in peccatoribus: dicit enim Dominus Luc. 16.: *Filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt:* sed filii hujus saeculi sunt peccatores; ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Praeterea. Fides est nobilior virtus, quam prudentia: sed fides potest esse in peccatoribus; ergo et prudentia.

3. Praeterea. Prudentis hoc opus maxime dicimus bene consiliari, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5. et 7.):* sed multi peccatores sunt boni consilii; ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethicor. *(cap. 12.):* « Impossibile est, prudentem esse non existentem bonum »: sed nullus peccator est bonus; ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum, quod prudentia dicitur *tripliciter.* Est enim *quaedam* prudentia falsa, vel per similitudinem dicta: cum enim prudens sit, qui bene disponit ea, quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem, aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam; inquantum illud, quod accipit pro fine, non est vere bonum, sed secundum similitudinem; sicut dicitur aliquis bonus latro: hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum: et hujusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit ad Roman. 8.: *Prudentia carnis mors est,* quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. *Secunda* autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, *duplici* ratione: *uno modo,* quia illud bonum, quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanae vitae, sed alicujus specialis negotii: puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta: *alio modo,* quia deficit in principali actu prudentiae: puta cum aliquis recte consiliatur, et bene judicat etiam de his, quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. *Tertia* autem prudentia est et vera, et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, judicat, et praecipit: et haec sola dicitur prudentia simpliciter; quae in peccatoribus esse non potest: prima autem prudentia est in solis peccatoribus: prudentia autem imperfecta est communis bonis, et malis, maxime illa, quae est imperfecta propter finem particularem: nam illa, quae est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia; unde non dicitur simpliciter, quod sint prudentes, sed *in generatione sua.*

Ad secundum dicendum, quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione: sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet re-

ctam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est *(1-2. q. 58. art. 5.)* : tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto; unde licet fides sit nobilior, quam prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad tertium dicendum, quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum: ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte; quia consilium ad effectum non perducunt; unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum; sed, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 12.)*, est in talibus *dinotica*, idest naturalis industria, quae se habet ad bonum, et malum; vel astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus *(in corp. art.)*, falsam prudentiam, vel prudentiam carnis.

ARTICULUS XIV. 271

UTRUM PRUDENTIA SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.

(Infr. q. 51. art. 1. ad 3.).

Ad quartumdecimum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam: ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciant bene providere quae agenda sunt: sed multi habentes gratiam carent tali industria; ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Praeterea. Prudens dicitur, qui est bene consiliativus, ut dictum est *(art. praec. arg. 3. et art. 8. huj. q. arg. 2.)* : sed multi habent gratiam, qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno; ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Praeterea. Phil. dicit in 3. Top. *(cap. 2. loc. 24.)*, quod *juvenes constat non esse prudentes:* sed multi juvenes habent gratiam; ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est, quod nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus: sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam: dicit enim Greg. in 2. Moral. *(cap. 24.)*, quod « caeterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt » ; ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondeo dicendum, quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est *(1-2. q. 65. art. 1.)*: quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est, quod habeat omnes alias virtutes: et ita cum prudentia sit virtus, ut ostensum est *(art. 4. huj. q.)*, necesse est quod habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est industria: *una* quidem, quae est sufficiens ad ea, quae sunt de necessitate salutis: et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur 1. Joan. 2.: est autem *alia* industria plenior, per quam aliquis sibi, et aliis potest providere, non solum de his, quae sunt necessaria ad salutem, sed etiam de qui-

buscumque pertinentibus ad humanam vitam: et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quod illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum, quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad sui generationem experimento, et tempore, ut dicitur in 2. Ethic. *(lib. 6. cap. 8.)*; unde non potest esse in juvenibus, nec secundum habitum, nec secundum actum: sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina; unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum; sicut et in amentibus: in his autem, qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum, quousque perficiatur, sicut et caeterae virtutes; unde et Apost. dicit ad Hebr. 5., quod *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali.*

ARTICULUS XV. 272

UTRUM PRUDENTIA INSIT NOBIS A NATURA.

(2. Dist. 23. q. 2. art. 2. et Veri. q. 18. art. 7. ad 7.).

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur, quod prudentia insit nobis a natura: dicit enim Philos. in 6. Eth. *(cap. 11.)*, quod ea, quae pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet: synesis, gnome, et hujusmodi; non autem ea, quae pertinent ad sapientiam speculativam: sed eorum, quae sunt unius generis, eadem est originis ratio; ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. Praeterea. Aetatum variatio est secundum naturam: sed prudentia consequitur aetates, secundum illud Job 12.: *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia;* ergo prudentia est naturalis.

3. Praeterea. Prudentia magis convenit naturae humanae, quam naturae brutorum animalium: sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philos. in 8. de Hist. Animal. *(cap. 1. et lib. 9. cap. 5. et 6.)*; ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 1.)* quod « virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem, et augmentum: ideo experimento indiget, et tempore »: sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est *(art. 4. huj. q.)*; ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina, et experimento.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praemissis patet *(art. 2. et 3. huj. q.)*, prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat; quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia, et scientia speculativa: quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet *(art. 6. huj. q.)*, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini: ut enim Philos. dicit in 10. Eth. *(cap. 7. et 8.)* « vita, quae est secundum speculationem, est melior, quam quae est secundum hominem »: sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis specula-

tivae, sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam; quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circa quae operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio consistit circa aliquid, *vel* sicut circa finem, *vel* sicut circa ea quae sunt ad finem: fines autem recti humanae vitae sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium; sicut supra dictum est *(1-2. q. 63. art. 1. et 2.)*, quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus: sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum, et negotiorum; unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter; licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda, quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum: quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est *(art. 6. huj. q.)*, ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines: unde supra praemiserat, *(ibid.)* quod « principia sunt ejus quod est cujus gratia », idest finis; et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem, unde videmus, quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur: sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quae cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI. 273

UTRUM PRUDENTIA POSSIT AMITTI PER OBLIVIONEM.

(1-2. q. 53. art. 1. corp. et Veri. q. 18. art. 7. ad 6.).

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur, quod prudentia possit amitti per oblivionem; scientia enim, cum sit necessariorum, est certior, quam prudentia, quae est contingentium operabilium: sed scientia amittitur per oblivionem; ergo multo magis prudentia.

2. Praeterea. Sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 1. et 2.)* « virtus ex eisdem generatur, et corrumpitur contrario modo factis »: sed ad generationem prudentiae necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. Metaphysic.; ergo cum oblivio memoriae opponantur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Praeterea. Prudentia non est sine cognitione universalium: sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti; ergo et prudentia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)* quod « oblivio est artis, et non prudentiae ».

Respondeo dicendum, quod oblivio respicit cognitionem tantum, et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt: sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, ut dictum est *(art. 8. huj. q.)*, principalis ejus actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum: et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones: dicit enim Philos. in 6. Ethic. *(cap. 5.)* quod « delectabile, et triste pervertit aestimationem prudentiae »; unde Dan. 13. dicitur: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum:* et Exod. 23. dicitur: *Ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes:* oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipiendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est in sola ratione, unde de ea alia ratio, ut supra dictum est *(in corp. et 1-2. q. 53. art. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod experimentum prudentiae non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte praecipiendi.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est *(in corp. et art. 3. huj. q.)*; et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id, quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est *(in corp. art.)*.

QUAESTIO XLVIII.

DE PARTIBUS PRUDENTIAE.

Deinde considerandum est de partibus prudentiae; et circa hoc quaeruntur quatuor: *primo* quae sint partes prudentiae: *secundo* de partibus quasi integralibus ejus: *tertio* de partibus subjectivis ejus: *quarto* de partibus potentialibus.

ARTICULUS UNICUS. 274

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR TRES PARTES PRUDENTIAE.

(Infr. q. 49. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad hunc sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiae: Tullius enim in 2. Rhetor. *(de Invent.)* ponit *tres* partes prudentiae; scilicet: *memoriam, intelligentiam,* et *prudentiam:* Macrobius autem *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* secundum sententiam Plotini attribuit prudentiae *sex;* scilicet: *rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem,* et *cautionem:* Aristoteles autem in 6. Ethic. *(cap. 9. 10. et 11.)* dicit, ad prudentiam pertinere *eubuliam, synesim,* et *gnomen:* facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochia,* et *solertia, sensu,* et *intellectu:* quidam autem alius philos. graecus (Andronicus) dicit, quod ad prudentiam *decem*

pertinent; scilicet: *eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rethorica* et *physica;* ergo videtur, quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Praeterea. Prudentia dividitur contra scientiam: sed politica, oeconomica, dialectica, rethorica, phisica, sunt quaedam scientiae; non ergo sunt partes prudentiae.

3. Praeterea. Partes non excedunt totum: sed memoria intellectiva, vel: intelligentia, ratio, sensus, et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos; ergo non debent poni partes prudentiae.

4. Praeterea. Sicut consiliari, et judicare, et praecipere sunt actus rationis practicae; ita etiam uti, sicut supra habitum est *(1-2. q. 16. art. 1.)*; sicut ergo eubulia adjungitur prudentiae, quae pertinet ad consilium, et synesis, et gnome, quae pertinent ad judicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Praeterea. Solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 9.)*; ergo etiam inter partes prudentiae solicitudo poni debuit.

Respondeo dicendum, quod *triplex* est pars: scilicet: *integralis;* ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domus: *subjectiva;* sicut bos, et leo sunt partes animalis: et *potentialis;* sicut nutritivum, et sensitivum sunt partes animae: tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti: uno modo ad similitudinem partium integralium; ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius: et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex, quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet: *memoria,* quam ponit Tullius, et *eustochia,* sive *solertia,* quam ponit Aristoteles *(loc. cit. in arg. 1.)*: nam sensus prudentiae etiam *intellectus* dicitur; unde Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 11.)*: « Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus »: quorum octo *quinque* pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva; scilicet: *memoria, ratio, intellectus, docilitas,* et *solertia: tria* vero alia pertinet ad eam, secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus: scilicet: *providentia, circumspectio,* et *cautio:* quorum diversitatis ratio patet ex hoc, quod circa cognitionem *tria* sunt consideranda: *primo* quidem ipsa cognitio, quae si sit praeteritorum, est *memoria;* si autem praesentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur *intellectus,* sive *intelligentia: secundo* ipsa cognitionis acquisitio, quae fit *vel* per disciplinam; et ad hoc pertinet *docilitas: vel* per inventionem; et ad hoc pertinet *eustochia,* quae est *bona conjecturatio:* hujus autem pars, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 9.)* est *solertia,* quae est *velox conjecturatio medii,* ut dicitur in 1. Poster. *(tex. ult.)*: *tertio* considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda: et hoc pertinet ad *rationem:* ratio autem ad hoc quod recte praecipiat, *tria* debet habere: *primo* quidem, ut ordinet aliquod accommodum ad finem: et hoc pertinet ad *providentiam: secundo,* ut attendat circumstantias negotii: quod pertinet ad *circumspectionem: tertio,* ut vitet impedimenta: quod pertinet ad *cautionem.*

Partes autem, subjectivae virtutis dicuntur species ejus diversae: et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumitur, sunt prudentia, per quam aliquis regit seipsum; et prudentia, per quam aliquis regit multitudinem: quae differunt specie, ut dictum est *(q. 47. art. 11.)*; et iterum pru-

dentia, quae est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis: est enim *quaedam* multitudo adunata ad aliquod speciale negotium; sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cujus regitiva est *prudentia militaris: quaedam* vero multitudo est adunata ad totam vitam; sicut multitudo unius domus, vel familiae; cujus regitiva est *prudentia oeconomica:* et etiam multitudo unius civitatis, vel regni; cujus quidem regula directiva est in principe *regnativa,* in subditis autem *politica* simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2. ad 2.),* tunc etiam partes ejus ponuntur *Dialectica, Rhetorica,* et *Physica,* secundum tres modos procedendi in scientiis: quorum *unus* est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad *Physicam,* ut sub Physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae: *alius* modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam; quod pertinet ad *Dialecticam: tertius* modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum; quod pertinet ad *Rhetoricam:* potest tamen dici, quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis. Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis: et secundum hoc ponuntur partes prudentiae: *eubulia,* quae est circa consilium: *synesis,* quae est circa judicium eorum, quae secundum regulas communes fiunt: et *gnome,* quae est circa judicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere: *prudentia* vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

Ad primum ergo dicendum, quod, diversae assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis: sicut Tullius sub providentia includit: *cautionem,* et *circumspectionem;* sub intelligentia autem: *rationem, docilitatem,* et *solertiam.*

Ad secundum dicendum, quod oeconomica, et politica non accipiuntur hic, secundum quod sunt scientiae, sed secundum quod sunt prudentiae quaedam: de aliis autem tribus patet responsio ex dictis *(in corp. art.).*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiae, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea, quae pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte praecipere, et ratione uti semper se concomitantur; quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quod solicitudo includitur in ratione providentiae.

QUAESTIO XLIX.

DE SINGULIS PRUDENTIAE PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. De memoria.
Secundo. De intellectu, vel intelligentia.
Tertio. De docilitate.
Quarto. De solertia.
Quinto. De ratione.
Sexto. De providentia.
Septimo. De circumspectione.
Octavo. De cautione.

ARTICULUS I. 275

UTRUM MEMORIA SIT PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 43. et Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod memoria non sit pars prudentiae: memoria enim, ut dicit Philos. *(lib. de Mem. et Reminisc. cap. 1.)* est in parte animae sensitiva: prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in 6. Eth. *(cap. 5.)*; ergo memoria non est pars prudentiae.

2. Praeterea. Prudentia per exercitium acquiritur, et perficitur: sed memoria inest nobis a natura; ergo memoria non est pars prudentiae.

3. Praeterea. Memoria est praeteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in 6. Eth. *(cap. 2.)*; ergo memoria non est pars prudentiae.

Sed contra est, quod Tullius in 2. Rhet. *(de Invent.)*, ponit memoriam inter partes prudentiae.

Respondeo dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est *(q. 47. art. 3.)*: in his autem non potest homo dirigi per ea, quae sunt simpliciter, et ex necessitate vera, sed ex his, quae ut in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et *ex talibus talia concludere*, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 1. et 3.)*: quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare; unde et in 2. Ethic. *(in princ. lib.)* Philos. dicit, quod « virtus intellectualis habet generationem, et augmentum ex experimento, et tempore »: experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in 1. Met. *(cap. 1.)*; unde consequens est, quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere; unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 47. art. 3.)*, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: unde multa, quae pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quae est memoria.

Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum ex exercitio, vel gratia: ita etiam, ut Tullius dicit in sua Rhet. *(lib. 3. ad Heren.)*, memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis, et industriae: et sunt *quatuor*, per quae homo proficit in bene memorando: quorum *primum* est, ut eorum quae vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas: quia ea, quae sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis, et vehementius detinetur: ex quo fit, quod eorum quae in pueritia vidimus, magis memoremur: ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum, vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices, et spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa ponitur in parte sensitiva; *secundo* oportet, ut homo ea, quae memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur; unde Philos. dicit in lib. de Mem. *(cap. 2.)*: « A locis videntur reminisci aliquando: causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt »: *tertio* oportet, ut homo solicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea, quae vult memorari: quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur: unde et Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 3. ad Heren.)* quod « solicitudo conservat integras simulacrorum figuras »: *quarto* oportet, quod ea frequenter meditemur, quae volumus memorari; unde Philos. dicit in lib de Mem. *(loc. sup. cit.)* quod *meditationes memoriam salvant:* quia, ut in eodem lib. *(ibid.)* dicitur, *consuetudo est quasi natura;* unde quae multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULUS II. 276

UTRUM INTELLECTUS SIT PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1. q. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod intellectus non sit pars prudentiae: eorum enim, quae ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius: sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiae, ut patet in 6. Ethicor. *(cap. 3.)*; ergo intellectus non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea. Intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est *(q. 8. art. 2. et 8.)*: sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet *(q. 4. art. 5. et 1-2. q. 62. art. 2.)*; ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Praeterea. Prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in 6. Ethicor. *(cap. 7. et 8.)*: sed intellectus est universalium cognoscitivus, et immaterialium, ut patet in 3. de Anima *(tex. 38. et 39.)*; ergo intellectus non est pars prudentiae.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)* ponit *intelligentiam* partem prudentiae, et Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* *intellectum;* quod in idem redit.

Respondeo dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam aestimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum: sicut et prima demostrationum principia intelligere dicimur: omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quae accipiuntur ut prima; unde oportet, quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat: quia ergo prudentia est *recta ratio agibilium,* ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur; et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet *(q. 47. art. 3. et 6.)*: conclusio autem singularis syllogizatur ex universali, et singulari propositione; unde opertet, quod ratio prudentiae ex *duplici* intellectu procedat: quorum *unus* est, qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica: sicut: *Nulli esse malefaciendum;* ut ex dictis patet *(q. 47. art. 2. et 3.)*: *alius* autem intellectus est, qui, dicitur in 6. Ethic. *(cap. 11.),* est cognoscitivus extremi, idest alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est *(q. 47. art. 3. et 6.)*: hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem; unde *intellectus,* qui ponitur pars prudentiae, est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet *(q. 8. art. 1. et 2.)*: aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est *(in corp. art.).*

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta aestimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, inquantum est alicujus principii, et *sensus,* inquantum est particularis: et hoc est quod Philos. dicit in 6. Ethicor. *(cap. 11.)*: « Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum: hic autem est intellectus »; non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ARTICULUS III. 277

UTRUM DOCILITAS DEBEAT PONI PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod docilitas non debeat poni pars prudentiae: illud enim, quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum: sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem; ergo non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea. Ea, quae ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis; quia secundum ea, quae in nobis sunt, laudamur, vel vituperamur: sed non

est in potestate nostra, ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit; ergo non est pars prudentiae.

3. Praeterea. Docilitas ad discipulum pertinet: sed prudentia, cum sit praeceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam *praeceptores* dicuntur; ergo docilitas non est pars prudentiae.

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, secundum sententiam Plotini ponit *docilitatem* inter partes prudentiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 1.)*, prudentia consistit circa particularia operabilia: in quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari; nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem; unde in his, quae ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium; unde Philos. dicit in 6. Ethicor. *(cap. 11.)*: « Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia »; unde et Proverb. 3. dicitur: *Ne innitaris prudentiae tuae;* et Eccli. 6. dicitur: *In multitudine presbyterorum* (idest seniorum) *prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde conjungere:* hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus: et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem; praecipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dicta *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinet, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium; dum scilicet homo solicite, frequenter, et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est *(q. 47. art. 12. ad 3.)*: unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est *(ibid.)* ad quorum prudentiam pertinet *docilitas:* quamvis etiam ipsos majores oporteat *dociles* quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quae subsunt prudentiae, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS IV. 278

UTRUM SOLERTIA SIT PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod solertia non sit pars prudentiae: solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus, ut patet in 1. Poster. *(tex. ult.)*: sed ratio prudentiae non est demonstrativa, cum sit contingentium; ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Praeterea. Ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*: sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est εὐσοχία quaedam, idest *bona conjecturatio,* quae est sine ratione, et velox: oportet autem consiliari tarde, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 9.)*; ergo solertia non debet boni pars prudentiae.

3. Praeterea. Solertia, ut dictum est *(q. praec.)*, est quaedam bona conjecturatio: sed conjecturis uti est proprium rhetorum; ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam, quam ad prudentiam.

Sed contra est, quod Isid. dicit in lib. 10. Etymolog. *(ad lit. S)*: « Solicitus dicitur, quasi solers, et citus »: sed solicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est *(q. 47. art. 9.)*: ergo et solertia.

Respondeo dicendum, quod prudentis est rectam aestimationem habere de operandis: recta autem aestimatio, sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, *dupliciter: uno* quidem *modo* per se inveniendo: *alio modo* ab alio addiscendo: sicut autem docilitas ad hoc pertinet, ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio: ita solertia ad hoc pertinet, ut homo bene se habeat in acquirendo rectam aestimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars: nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque: solertia autem est facilis, et prompta conjecturatio circa inventionem medii, ut dicitur in 1. Posterior. *(tex. ult.)*: tamen ille Philos., qui ponit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni eustochia; unde dicit: « Solertia est habitus, qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit » *(q. praec. arg. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis: puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philos. dicit; et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quod Philos. unam rationem inducit in 6. Ethic. *(cap. 9.)* ad ostendendum, quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet: potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur, vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur, quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum; et ideo solertia convenienter pars prudentiae ponitur.

Ad tertium dicendum, quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam, et prudentiam pertinere: et tamen *conjecturatio* hic non sumitur solum, secundum quod pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores: sed secundum quod in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

ARTICULUS V. 279

UTRUM RATIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod ratio non debeat poni pars prudentiae: subjectum enim accidentis non est pars ejus: sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea. Illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus, cui potissime convenit: ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et praecipue in sapientia, et scientia, quae utuntur ratione demonstrativa; ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

3. Praeterea. Ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est *(part. 1. q. 79. art. 8.)*; si igitur intellectus ponitur pars prudentiae, superfluum fuit addere rationem.

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* secundum sententiam Plotini, *rationem* numerat inter partes prudentiae.

Respondeo dicendum, quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*: consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens: hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est, quod homo sit bene ratiocinativus; et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae, dicuntur quasi integrales partes prudentiae: inde est, quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod *ratio* non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus: illa enim, in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt; sicut Deus, et Angeli; particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue a conditione intelligibilium; et tanto magis, quanto sunt minus certa, seu determinata: ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata, et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in 3. Ethic *(cap. 3.)*; et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio, quam in prudentia; tamen ad prudentiam maxime requiritur, quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quae sunt varia, et incerta.

Ad tertium dicendum, quod etsi intellectus, et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus: intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione, et discursu: et ideo utrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet *(art. 2. huj. q. et q. 47. art. 1.)*.

ARTICULUS VI. 280

UTRUM PROVIDENTIA DEBEAT PONI PARS PROVIDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 1-2. q. 22. art. 1. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod providentia non debeat poni pars prudentiae: nihil enim est pars sui ipsius: sed providentia videtur idem esse, quod prudentia: quia, ut Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. P)*: « Prudens dicitur quasi porro videns »: et ex hoc etiam nomen providentiae sumitur, ut Boetius dicit in lib. 5. de Cons. *(pros. 6.)*; ergo providentia non est pars prudentiae.

2. Praeterea. Prudentia est solum practica: sed providentia potest etiam esse speculativa; quia visio, ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam, quam ad operativam; ergo providentia non est pars prudentiae.

3. Praeterea. Principalis actus prudentiae est *praecipere;* secundarius autem est *judicare,* et *consiliari:* sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae; ergo providentia non est pars prudentiae.

SED CONTRA est auctoritas Tullii *(lib. 2. de Invent.)* et Macrobii *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, qui ponunt *providentiam* partem prudentiae, ut ex supradictis patet *(q. 48.)*.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 47. art. 6. et 7.)*, prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad ejus officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur: et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quae subjiciuntur divinae providentiae, humanae tamen providentiae non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quae per hominem possunt fieri propter finem: praeterita autem in necessitatem quamdam transeunt: quia impossibile est, non esse quod factum est: similiter etiam praesentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dum sedet; unde consequens est, quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam: utrumque autem horum importatur in nomine providentiae: importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis ad ea [al. *ad quod ea*] quae in praesenti occurrunt, et ordinanda sunt; unde *providentia est pars prudentiae*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur; unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem, et praedominantem, a qua totum unitatem habet: et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae: quia omnia alia, quae requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt, ut aliquid recte ordinetur in finem; et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

AD SECUNDUM dicendum, quod speculatio est circa universalia, et circa necessaria; quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique, et semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus; unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

AD TERTIUM dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii, et judicii, et praecepti; sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS VII. 281

UTRUM CIRCUMSPECTIO POSSIT ESSE PARS PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 3. Dist. 32. q. 3. art. 1. q. 2.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod circumspectio non possit esse pars prudentiae: circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum, quae circumstant: hujusmodi autem sunt infinita, quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia; ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

2. PRAETEREA. Circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales, quam ad prudentiam: sed circumspectio nihil aliud esse videtur, quam respectus circumstantiarum; ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes, quam ad prudentiam.

3. PRAETEREA. Qui potest videre quae procul sunt, multo magis potest videre quae circa sunt: sed per providentiam homo est potens prospicere quae

procul sunt; ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant; non ergo oportuit praeter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiae.

Sed contra est auctoritas Macrobii *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, ut supra dictum est *(q. praec.)*.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam, sicut dictum est *(art. praec. et q. 47. art. 6. et 7.)*, praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem: quod quidem recte non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum, et conveniens fini: sed quia prudentia, sicut dictum est *(q. 47. art. 3.)*, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum, et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem: sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum; videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem; et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quae circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quae possunt circumstare, sint infinita: tamen ea quae circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quaedam sunt, quae immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum eam; ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id, quod est per se conveniens fini; ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant: utrumque autem horum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiae.

ARTICULUS VIII. 282

UTRUM CAUTIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIAE.

(Locis sup. art. 7. inductis).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod cautio non debeat poni pars prudentiae: in iis enim, in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio: sed virtutibus nemo male utitur, ut dicit Aug. in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap 19.)*; ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

2. Praeterea. Ejusdem est providere bona, et cavere mala; sicut ejusdem artis est facere sanitatem, et curare aegritudinem: sed providere bona pertinet ad providentiam; ergo etiam cavere mala: non ergo cautio debet poni pars alia prudentiae a providentia.

3. Praeterea. Nullus prudens conatur ad impossibile: sed nullus potest praecavere omnia mala, quae possunt contingere; ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Eph. 5.: *Videte, quomodo caute ambuletis.*

Respondeo dicendum, quod ea, circa quae est prudentia, sunt contigentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono,

propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni; et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona, quod vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis, per quae actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum, quod opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona: sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; et ideo cautio distinguitur a providentia: quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiae.

Ad tertium dicendum, quod malorum, quae homini vitanda occurrunt, *quaedam* sunt quae ut in pluribus accidere solent: et talia comprehendi ratione possunt: et contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant: *quaedam* vero sunt, quae ut in paucioribus, et causaliter accidunt; et haec, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt; nec homo sufficit ea praecavere; quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus se disponere possit, ut minus laedatur.

QUAESTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiae; et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est *(q. 47. art. 10. et 11.)*; restat nunc dicendum de speciebus prudentiae, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum regnativa debeat poni species prudentiae.
Secundo. Utrum politica.
Tertio. Utrum oeconomica.
Quarto. Utrum militaris.

ARTICULUS I. 283

UTRUM REGNATIVA DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIAE.

(Supr. q. 48. art. unico et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod regnativa non debet poni species prudentiae: regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam: dicitur enim in 5. Ethicor. *(cap. 6.)*, quod *princeps est custos justitiae;* ergo regnativa magis pertinet ad justitiam, quam ad prudentiam.

2. Praeterea. Secundum Philos. in 3. Polit. *(cap. 5.)* regnum est una sex specierum politiarum; sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias

quinque politias, quae sunt: *aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia, democratia;* ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Praeterea. Leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isid. in lib. 5. Etymol. *(cap. 10.):* sed Philosophus in 6. Ethic. *(cap. 8.)* ponit *legispositivam* partem prudentiae; inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Polit. *(cap. 3.),* quod *prudentia est propria virtus principis;* ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. 47. art. 8. et 10.),* ad prudentiam pertinet regere, et praecipere; et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis, et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae: manifestum est autem, quod in eo, qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis, vel regni, invenitur specialis, et perfecta ratio regiminis: tanto enim regimen perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens; et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem, vel regnum, prudentia competit secundum specialem, et perfectissimam sui rationem; et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia, quae sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et *ratio recta prudentiae* ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est *(q. 47. art. 5. ad 1. et 1-2. q. 58. art. 2. ad 4.)*; et ideo etiam executio justitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae; unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet: prudentia, et justitia, secundum illud Hierem. 23.: *Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium, et justitiam in terra;* quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam justitiae, quae est executiva.

Ad secundum dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 10.);* et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quae virtuti opponuntur; unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philos. denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere: quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II. 284

UTRUM POLITICA CONVENIENTER PONATUR PARS PRUDENTIAE.

(Locis sup. art. 1. not.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod politica non convenienter ponatur pars prudentiae: regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est *(art. praec.)*: sed pars non debet dividi contra totum; ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

2. Praeterea. Species habituum distinguuntur secundum diversa objecta: sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere, et subditum exequi; ergo

politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

3. Praeterea. Unusquisque subditorum est singularis persona: sed quaelibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam; ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae, quae dicatur politica.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 8.)*: « Ejus autem, quae circa civitatem, haec quidem ut architectonica prudentia legispositiva; haec autem commune nomen habet politica, circa singularia existens ».

Respondeo dicendum, quod servus per imperium movetur a domino, et subditur a principante: aliter tamen, quam irrationabilia, et inanimata moveatur a suis motoribus: nam inanimata, et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa; quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus: sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium: et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiae, quae politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *(in corp. art. et art. praec.)*, regnativa est perfectissima species prudentiae; et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur: sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet *(q. 47. art. 5.)*: eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem, quam considerentur a subdito, qui obedit: uni enim regi in diversis officiis multi obediunt; et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam, quae manu operatur.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum: per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III. 285

UTRUM OECONOMICA DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIAE.

(Supr. q. 47. art. 11. et q. 48. art. un. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod oeconomica non debeat poni species prudentiae; quia, ut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)*, prudentia ordinatur ad bene vivere totum: sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur 1. Ethic. *(cap. 1.)*; ergo oeconomica non est species prudentiae.

2. Praeterea. Sicut supra habitum est *(q. 47. art. 13. et 14.)*, prudentia non est nisi bonorum: sed oeconomica potest etiam esse malorum: multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiae; ergo oeconomica non debet poni species prudentiae.

3. Praeterea. Sicut in regno invenitur principans, et subditus, ita etiam in domo; si ergo oeconomica est species prudentiae, sicut et politica, deberet

etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa: non autem ponitur; ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. Ethicor. *(cap. 8.)* quod *illarum*, scilicet prudentiarum, quae se habent ad regimen multitudinis, haec quidem oeconomica, haec autem legispositiva, haec autem politica.

Respondeo dicendum, quod ratio objecti diversificata secundum universale, et particulare, vel secundum totum, et partem, diversificat artes, et virtutes: secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius: manifestum est autem, quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et civitatem, vel regnum: nam sicut una singularis persona est pars domus; ita una domus est pars civitatis, vel regni; et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva [al. *regnativa*] unius, distinguitur a politica prudentia: ita oportet, quod oeconomica distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quod divitiae comparantur ad oeconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in 1. Polit. *(cap. 5. et 7.)*: finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem: Philos. autem in 1. Eth. *(cap. 1.)* ponit exemplificando divitias finem oeconomicae, secundum studium plurimorum.

Ad secundum dicendum, quod ad aliqua particularia, quae sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores provide se habere; sed non ad ipsum totum bene vivere domesticae conversationis, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum, quod pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatus, ut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 10.)*, non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex; et ideo non ponitur separatim potestas paterna species prudentiae, sicut regnativa.

ARTICULUS IV. 286

UTRUM MILITARIS DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIAE.

(Locis sup. notatis).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod militaris non debeat poni species prudentiae: prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in 6. Eth. *(cap. 4. et 5.)*: sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philos. in 3. Eth. *(innuitur cap. 8. sed expres. lib. 1. cap. 1.)*; ergo militaris non debet poni species prudentiae.

2. Praeterea. Sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, et aliorum hujusmodi; sed secundum alia negotia, quae sunt in civitate, non accipiuntur aliquae species prudentiae; ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. Praeterea. In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo; ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem, quam ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 24.: *Cum dispositione initur bellum, et erit salus, ubi sunt multa consilia:* sed consiliari pertinet ad prudentiam; ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae, quae *militaris* dicitur.

Respondeo dicendum, quod ea, quae secundum artem, et rationem aguntur, conformia esse oportet his, quae sunt secundum naturam; quae a ratione

divina sunt instituta: naturam autem ad *duo* tendit: *primo* quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa: *secundo* vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus, et corruptivis: et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea, quae sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus: unde et in his, quae sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea quae pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quod militaris potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis, et equis: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

Ad secundum dicendum, quod alia negotia, quae sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates: sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiae pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

QUAESTIO LI.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum eubulia sit virtus.
Secundo. Utrum sit specialis virtus a prudentia distincta.
Tertio. Utrum synesis sit specialis virtus.
Quarto. Utrum gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS I. 287

UTRUM EUBULIA SIT VIRTUS.

(1-2. q. 7. art. 6. et 3. Dist. 33. q. 5. art. 1. et lib. 6. Eth. lect. 8. et 9.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod eubulia non sit virtus; quia secundum August. in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 19.)*, virtutibus nullus male utitur: sed eubulia, quae est bene consiliativa, aliqui male utuntur; vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant; puta qui furatur, ut eleemosynam det; ergo eubulia non est virtus.

2. Praeterea. Virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in 7. Phys. *(tex. 18.)*; sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem, et inquisitionem, quae imperfectionis sunt; ergo eubulia non est virtus.

3. Praeterea. Virtutes sunt connexae ad invicem ut supra habitum est *(1-2. q. 65. art. 1.)*: sed eubulia non est connexa aliis virtutibus: multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi juxti sunt in consiliis tardi; ergo eubulia non est virtus.

Sed contra est, quod *eubulia est rectitudo consilii,* ut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 9.)*: sed recta ratio perficit rationem virtutis; ergo eubulia est virtus.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 47. art. 4.)*, de ratione virtutis humanae est, quod faciat actum hominis bonum: inter caeteros autem actus hominis proprium est ei consiliari; quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana: nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in 10. Ethic. *(cap. 7.)*: eubulia autem importat bonitatem consilii: dicitur enim ab εὖ, quod est *bonum,* et βουλή, quod est *consilium,* quasi *bona consiliatio,* vel potius *bene consiliativa;* unde manifestum est, quod *eubulia est virtus humana.*

Ad primum ergo dicendum, quod non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat: sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis; quia non utitur convenienti medio; et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut Phil. dicit in 6. Eth. *(cap. 9.)*.

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quaedam; non tamen oportet, quod omne illud, quod est materia virtutis, importet perfectionem: oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes; et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quae adhuc sunt multo imperfectiores, vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quod in nullo peccatore, inquantum hujusmodi, invenitur eubulia: omne enim peccatum est contra bonam consiliationem: requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio, vel excogitatio eorum, quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae; scilicet: tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae hujusmodi debitae circumstantiae; quae peccatores peccando non observant: quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his, quae ordinantur ad finem virtutis; licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus; puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

ARTICULUS II. 288

UTRUM EUBULIA SIT VIRTUS DISTINCTA A PRUDENTIA.

(Locis sup. art. 1. notatis).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia: quia, ut Philosoph. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)*, videtur prudentis

esse bene consiliari: sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est *(art. praec.)*, ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Praeterea. Humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipue specificantur ex fine, ut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 4.)*: sed ad eumdem finem ordinantur eubulia, et prudentia, ut dicitur in 6. Eth. *(cap. 11.)*, non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae; ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Praeterea. In scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere, et determinare; ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem: sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam; ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Sed contra est, quod prudentia est praeceptiva, ut dicitur in 6. Eth. *(cap. 9.)*, hoc autem non convenit eubuliae; ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra *(art. praec.)*, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum; et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus: si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus: sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii, et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis: actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis: ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene praeceptivus: quod patet ex hoc, quod ista aliquando ab invicem separantur; et ideo oportet, aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus: et sicut consiliari ordinatur ad *praecipere*, tamquam ad principalius: ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam, tamquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset; sicut nec morales virtutes sine prudentia; nec caeterae virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum: nam praecedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum: alii autem duo actus remote se habent: qui tament habent quosdam proximos fines; consilium quidem inventionem [al. *intentionem*] eorum, quae sunt agenda; judicium autem certitudinem; unde ex hoc non sequitur, quod eubulia, et prudentia non sint diversae virtutes; sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritas determinativa.

ARTICULUS III. 289

UTRUM SYNESIS SIT VIRTUS.

(1-2. q. 57. art. 6. et 3. Dist. 33. q. 5. art. 1. et 6. Ethic. Lect. 9.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod synesis non sit virtus: virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 1.)*: sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosoph. in 6. Ethic. *(cap. 11.)*; ergo synesis non est virtus.

2. Praeterea. Synesis, ut in eodem lib. dicitur *(cap. 10.)*, est solum judicativa: sed judicium solum sine praecepto potest esse etiam in malis; cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Praeterea. Numquam est defectus in praecipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat; si ergo synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum; et ideo prudentia erit superflua: quod est inconveniens; non ergo synesis est virtus.

Sed contra. Judicium est perfectius, quam consilium: sed eubulia, quae est bene consiliativa, est virtus; ergo multo magis synesis, quae est bene judicativa, est virtus.

Respondeo dicendum, quod synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia; unde secundum synesim dicuntur aliqui in graeco σύνετοι, idest sensati, vel ευσύνετοι idest homines boni sensus: sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur ἀσύνετοι, idest insensati: oportet autem quod secundum differentiam actuum, qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum: manifestum est autem, quod bonitas consilii, et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam: multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte judicantes: sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata: et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis; et ideo oportet, praeter eubuliam esse aliam virtutem, quae est bene judicativa: et haec dicitur synesis.

Ad primum ergo dicendum, quod rectum judicium in hoc consistit, quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundum quod in se est: quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum, secundum quod sunt: si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae, et prave se habentes: quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res, secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio, vel ex munere gratiae: et hoc *dupliciter: uno modo* directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis; puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris, et rectis: et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus: *alio modo* indirecte ex bona dispositione appetitivae virtutis; ex qua sequitur, quod homo bene judicet de appetibi-

libus: et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: *synesis* autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in malis potest quidem judicium rectum esse in universali; sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est *(q. 47. art. 13.)*.

Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinate: et ideo post virtutem, quae est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quae est bene praeceptiva, scilicet prudentia.

ARTICULUS IV. 290

UTRUM GNOME SIT SPECIALIS VIRTUS.

(Locis supr. art. 3. citatis).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta; quia secundum synesim dicitur aliquis bene judicativus: sed nullus potest dici bene judicativus, nisi in omnibus bene judicet; ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda; non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quae gnome dicatur.

2. Praeterea. Judicium medium est inter consilium, et praeceptum: sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene praeceptiva, scilicet prudentia; ergo etiam una tantum est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. Praeterea. Ea quae raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur praecipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in 1. Phys. *(tex. 48. et 57.)*; omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam; ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est, quod Philos. determinat, in 6. Ethic. *(cap. 11.)*, *gnomen* esse specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia: sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat, quam scientia; et ideo ab ea distinguitur: et ita etiam oportet esse in activis; manifestum est autem, quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii, sive causae, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii: sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet coelestis corporis, vel ulterius providentiae divinae; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinae providentiae: contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum; puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi; et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulae communes, secundum quas judicat synesis; et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quae vocatur *gnome;* quae importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum, quod synesis est vere judicativa de omnibus, quae secundum communes regulas fiunt: sed praeter communes regulas sunt quaedam alia dijudicanda, ut jam dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod judicium debet sumi ex principiis propriis rei; inquisitio autem fit etiam per communia; unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus: demonstrativa autem, quae est judicativa, procedit ex propriis; et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus: non autem synesis, quae est judicativa: praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni: et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa, quae praeter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam: sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quae importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUAESTIO LII.

DE DONO CONSILII, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti.
Secundo. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae.
Tertio. Utrum donum consilii maneat in patria.
Quarto. Utrum quinta beatitudo, quae est: *Beati misericordes,* etc., respondeat dono consilii.

ARTICULUS I. 291

UTRUM CONSILIUM DEBEAT PONI INTER DONA SPIRITUS SANCTI.

(3. Dist. 35. q. 2. art. 4.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus Sancti: dona enim Spiritus Sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregor. in 2. Moral. *(cap. 27.)*: sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae, vel etiam eubuliae, ut ex dictis patet *(q. 47. art. 1. et 2. et q. praec. art. 1. et 2.)*; ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Praeterea. Haec videtur esse differentia inter septem dona Spiritus Sancti, et gratias gratis datas; quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus Sancti dantur omnibus habentibus Spiritum Sanctum: sed consilium videtur esse de his, quae specialiter aliquibus a Spiritu Sancto dantur, secundum illud 1. Machab. 2.: *Ecce*

Simon frater vester ipse vir consilii est; ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus Sancti.

3. PRAETEREA. Rom. 8. dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt:* sed his, qui ab alio aguntur, non competit consilium; cum ergo dona Spiritus Sancti maxime competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum,* videtur quod consilium inter dona Spiritus Sancti poni non debeat.

SED CONTRA est, quod Isa. 11. dicitur: *Requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis.*

RESPONDEO dicendum, quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 1.),* sunt quaedam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto: Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus, quod movetur: sicut creaturam corporalem movet per tempus, et locum: creaturam autem spiritualem per tempus, et non per locum, ut Aug. dicit in 8. super Gen. ad literam *(cap. 20.):* est autem proprium rationali creaturae, quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum: quae quidem inquisitio *consilium* dicitur; et ideo Spiritus Sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quae ratio comprehendere potest; unde homo per prudentiam, vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii: sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia, quae occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidae, et incertae providentiae nostrae,* ut dicitur Sap. 9.; et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit: quod fit per donum consilii; per quod homo dirigitur, quasi consilio a Deo accepto: sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilii, quod aliis consilium praebeat: sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quod fiere oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium Sanctorum.

AD TERTIUM dicendum, quod filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis, et rationis; et sic inquantum ratio a Spiritu Sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II. 292

UTRUM DONUM CONSILII RESPONDEAT VIRTUTI PRUDENTIAE.

(3. Dist. 34. q. 1. art. 2. corp. et Dist. 35. q. 2. art. 4.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiae: inferius enim in suo supremo attingit id, quod est superius, ut patet per Dion. 7. cap. de Div. Nom. *(lect. 4.):* sicut homo attingit angelum secundum intellectum: sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 8.);* cum ergo consilium sit primus, et infimus actus prudentiae; supremus autem actus ejus praecipere;

medius autem judicare; videtur quod donum respondens prudentiae non sit consilium, sed magis judicium, vel praeceptum.

2. Praeterea. Uni virtuti sufficienter auxilium praebetur per unum donum; quia *quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum,* ut probatur in lib. de Caus. *(prop. 4. 10. et 17. inter op. Arist.)*: sed prudentiae auxilium praebetur per donum scientiae, quae non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est *(q. 9. art. 3.)*; ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiae.

3. Praeterea. Ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est *(q. 47. art. 8.)*: sed ad donum consilii pertinet, quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est *(art. praec.)*; ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiae.

Sed contra est, quod donum consilii est circa ea, quae sunt agenda propter finem: sed circa haec est etiam prudentia; ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum, quod principium motivum inferius adjuvatur praecipue, et perficitur per hoc, quod movetur a superiori motivo principio; sicut corpus in hoc, quod movetur a spiritu: manifestum est autem, quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius; quod movetur ad superius, et refertur in ipsum; ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis; et ideo prudentia, quae importat rationis rectitudinem, maxime perficitur, et juvatur, secundum quod regulatur, et movetur a Spiritu Sancto, quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est *(art. praec.)*; unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adjuvans, et perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod judicare, et praecipere non est moti, sed moventis: et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est *(art. praec. et 1-2. q. 68. art. 1.)*, inde est quod non fuit conveniens, quod donum correspondens prudentiae *praeceptum* diceretur, vel *judicium;* sed *consilium:* per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quod scientiae donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculativis; sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat: donum autem consilii directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quod movens motum, ex hoc quod movetur, movet; unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu Sancto, fit potens dirigere se, et alios.

ARTICULUS III. 293

UTRUM DONUM CONSILII MANEAT IN PATRIA.

(3. Dist. 35. q. 3. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod donum consilii non maneat in patria; consilium enim est eorum, quae sunt agenda propter finem; sed in patria nihil erit agendum propter finem; quia ibi homines ultimo fine potientur; ergo in patria non est donum consilii.

2. Praeterea. Consilium dubitationem importat: in his enim, quae manifesta sunt, ridiculum est consiliari; sicut patet per Philos. in 3. Ethic. *(cap. 3.)*: in patria autem tolletur omnis dubitatio; ergo in patria non erit consilium.

3. Praeterea. In patria Sancti maxime Deo conformantur, secundum illud 1. Joan. 3.: *Cum apparuerit, similes ei erimus:* sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. 11.: *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque Sanctis in patria competit donum consilii.

Sed contra est, quod Greg. dicit 17. Moral. *(cap. 8.)*: « Cumque uniuscujusque gentis vel culpa, vel justitia ad supernae curiae consilium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtenuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. et 1-2. q. 68. art. 1.)*, dona Spiritus Sancti ad hoc pertinent, quod creatura rationalis moveatur a Deo: circa motionem autem humanae mentis a Deo *duo* considerari oportet: *primo* quidem, quod alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur; et alia, dum est in termino motus: et quidem, quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum: sicut domus, postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore: sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formae, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formae, sicut sol illuminat aërem, etiam postquam est illuminatus: et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem, et cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus: et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum, quae agenda sunt: tamen quaedam sunt, quae beati, vel angeli, vel homines non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis; sed pertinent ad beatitudinem, vel ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam: et quantum ad hoc est *aliud* considerandum: scilicet quod mens beatorum movetur aliter a Deo, et aliter mens viatorum: nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc, quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens: in mente vero beatorum circa ea, quae non cognoscunt, est simplex nescientia, a qua etiam Angeli purgantur, secundum Dion. 7. cap. Coel. Hier.: non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum: et hoc est Deum consulere: sicut Aug. dicit 5. super Gen. ad liter. *(cap. 19.)*, quod Angeli de inferioribus Deum consulunt; unde et instructio, qua super hoc a Deo instruuntur, consilium dicitur; et secundum hoc donum consilii est in beatis inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quae sciunt, et inquantum illuminantur de his, quae nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum, et orationes Sanctorum; et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis, non autem pertinet, secundum quod est consilium in patria: sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria, et in via.

Ad tertium dicendum, quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante: hoc autem modo conformantur Deo Sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV. 294

UTRUM QUINTA BEATITUDO, QUAE EST DE MISERICORDIA, CORRESPONDEAT DONO CONSILII.

(1-2. q. 69. art. 3. ad 3. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et Matth. 5.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non respondeat dono consilii: omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est *(1-2. q. 69. art. 1.)*: sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur; ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo, quam alia.

2. Praeterea. Praecepta dantur de his, quae sunt de necessitate salutis: consilium autem datur de his, quae non sunt de necessitate salutis: misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jac. 2.: *Judicium sine misericordia illi, qui non facit misericordiam:* paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Matth. 19.; ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis, quam beatitudo misericordiae.

3. Praeterea. Fructus consequuntur ad Beatitudines: important enim delectationem quamdam spiritualem, quae consequitur perfectos actus virtutum: sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. 5.; ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilii.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Serm. Dom. in monte *(cap. 4.)*: « Consilium convenit misericordibus; quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare ».

Respondeo dicendum, quod consilium proprie est de his, quae sunt utilia ad finem; unde ea quae maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii: hoc autem est misericordia, secundum illud 1. ad Tim. 4.: *Pietas ad omnia utilis est:* et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum; specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae, ratione jam dicta *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus-Sancti, dirigit nos in omnibus, quae ordinantur in finem vitae aeternae sive sint de necessitate salutis, sive non: et tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum: in practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis; et ideo inter fructus nihil ponitur, quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solum ea quae pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quae ponitur *bonitas,* et *benignitas,* quae respondent misericordiae.

QUAESTIO LIII.

DE VITIIS PRUDENTIAE OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiae: dicit enim Aug. in 4. contra Jul. *(cap. 4.)* quod « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria; sicut prudentiae temeritas: verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia; sicut ipsi prudentiae non temeritas, vel imprudentia, sed astutia »; *primo* ergo considerandum est de vitiis, quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam; quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae, vel eorum quae ad prudentiam requiruntur: *secundo* de vitiis, quae habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quae scilicet contingunt per abusum eorum, quae ad prudentiam requiruntur: quia vero solicitudo ad prudentiam pertinet, circa *primum* consideranda sunt *duo: primo* quidem de imprudentia: *secundo* de negligentia, quae solicitudini opponitur.

Et circa primum quaeruntur sex.

Primo. De imprudentia, utrum sit peccatum.
Secundo. Utrum sit speciale peccatum.
Tertio. De praecipitatione, sive temeritate.
Quarto. De inconsideratione.
Quinto. De inconstantia.
Sexto. De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I. 295

UTRUM IMPRUDENTIA SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod imprudentia non sit peccatum: omne enim peccatum est voluntarium, ut Aug. dicit *(lib. de Vera Relig. cap. 14.)*: imprudentia autem non est aliquid voluntarium: nullus enim vult esse imprudens; ergo imprudentia non est peccatum.

2. Praeterea. Nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale: sed imprudentia nascitur cum homine, unde et juvenes imprudentes sunt: nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiae; ergo imprudentia non est peccatum.

3. Praeterea. Omne peccatum per poenitentiam tollitur: sed imprudentia non tollitur per poenitentiam; ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra. Spiritualis thesaurus gratiae non tollitur nisi per peccatum: tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Proverb. 21.: *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud;* ergo imprudentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod imprudentia *dupliciter* accipi potest: *uno modo* privative: *alio modo* contrarie: negative autem non proprie dicitur, ita sci-

licet quod proprie importet solam carentiam prudentiae, quae potest esse sine peccato: *privative* quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia, quam quis nactus est, et debet habere: et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam; *contrarie* vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur, vel agit prudentiae: puta si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis, quae in actu prudentiae consideranda sunt: et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae: non enim potest hoc contingere, quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis, quibus ratio prudentiae rectificatur: unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale: puta cum quis quasi contemnens, et repudians divina documenta, praecipitanter agit: si vero praeter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quae sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitatem imprudentiae nullus vult, sed actum imprudentiae vult temerarius, qui vult praecipitanter agere; unde et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 5.)*, quod ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negative: sciendum tamen, quod carentia prudentiae, et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiae, quae totam animam perficiebat: et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa: et sic cessat carentia hujus prudentiae: non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum: sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiae.

ARTICULUS II. 296

UTRUM IMPRUDENTIA SIT SPECIALE PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod imprudentia non sit speciale peccatum: quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quae est prudentia: sed imprudentia consistit in hoc, quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Prudentia magis est affinis moralibus actibus, quam scientia: sed ignorantia, quae opponitur scientiae, ponitur inter generales causas peccati; ergo multo magis imprudentia.

3. Praeterea. Peccata contingunt ex hoc, quod virtutum circumstantiae corrumpuntur; unde et Dion. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*, quod malum contingit ex singularibus defectibus: sed multa requiruntur ad prudentiam; sicut: ratio, intellectus, docilitas, et caetera, quae supra posita sunt *(q. 49.)*; ergo multae sunt imprudentiae species; ergo non est speciale peccatum.

Sed contra. Imprudentia contraria est prudentiae, ut dictum est *(art. praec.)*: sed prudentia est una virtus specialis; ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

Respondeo dicendum, quod aliquod vitium, vel peccatum potest dici generale *dupliciter: uno modo* absolute; quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum: *alio modo,* quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quae sunt species ejus. *Primo* autem modo potest dici aliquod vitium generale *dupliciter: uno modo* per essentiam; quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis: et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis: *alio modo* per participationem: et hoc modo imprudentia est generale peccatum: sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita et imprudentia in omnibus vitiis, et peccatis: nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam: si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species *tripliciter: uno* quidem *modo* per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiae: sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae, quae sunt multitudinis regitivae, ut supra habitum est *(q. 48. et q. 50. art. 1.),* ita etiam imprudentia: *alio modo* secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adjunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis: et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est *praecipitatio,* sive *temeritas,* imprudentiae species: quantum vero ad defectum judicii, circa quod sunt synesis, et gnome, est *inconsideratio:* quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est *inconstantia,* et *negligentia: tertio modo* potest sumi per oppositum ad ea, quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae: sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes; sicut *incautela, et incircumspectio* includuntur sub inconsideratione: quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad praecipitationem: improvidentia vero, et defectus intelligentiae, et solertiae pertinet ad negligentiam, et inconstantiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate, quae est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quod quia scientia est magis remota a moralibus, quam prudentia, secundum propriam rationem utriusque; inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum ratione negligentiae praecedentis, vel effectus sequentis: et propter hoc ponitur inter generales causas peccati: sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium mortale [al. *morale*], et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species: sicut ejusdem speciei est peccatum, ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet: sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species: puta si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia; et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est *(in corp. art. et 1-2. q. 72. art. 9.).*

ARTICULUS III. 297

UTRUM PRAECIPITATIO SIT PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

(Infr. art. 5. corp. et q. 127. art. 1. ad 2. et Mal. q. 15. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum: imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae: sed praecipitatio opponitur dono consilii: dicit enim Gregor. in 2. Mor. *(cap. 26.)*, quod donum consilii datur contra praecipitationem; ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Praeterea. Praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere: temeritas autem praesumptionem importat, quae pertinet ad superbiam; ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Praeterea. Praecipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem: sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc, quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereat opportunitas operis, et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 9.)*; ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 4.: *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant:* tenebrosae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam; ergo corruere, sive praecipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur, secundum similitudinem a corporali motu acceptam: dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum, quod a superiori in ima pervenit, secundum impetum quemdam proprii motus, vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus: summum autem animae est ipsa ratio: imum autem est operatio per corpus exercita: gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt: *memoria* praeteritorum, *intelligentia* praesentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas,* per quam aliquis acquiescit sententiis majorum: per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando: si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit praecipitatio; cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est, quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii, et ad virtutem prudentiae; licet diversimode, ut supra dictum est, *(q. praec. art. 2.)*; et ideo praecipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum, quod illa dicuntur fieri temere, quae ratione non reguntur: quod quidem potest contingere *dupliciter: uno modo* ex impetu voluntatis, vel passionis: *alio modo* ex contemptu regulae dirigentis, et hoc proprie importat temeritas; unde videtur ex ea radice superbiae provenire, quae refugit subesse regulae alienae: praecipitatio autem se habet ad utrumque; unde temeritas sub praecipitatione continetur; quamvis praecipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda; et ideo Philos. dicit in 6. Eth. *(cap. 9.)*: *Oportet consiliari tarde;* unde praecipitatio directius opponitur rectitudini consilii, quam tarditas superflua, quae habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS IV. 298

UTRUM INCONSIDERATIO SIT SPECIALE PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

(Supr. art. 2. corp. et infr. art. 5. corp. et Mal. q. 15. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum: lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Ps. 18.: *Lex Domini immaculata:* inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. 10.: *Nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini;* ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Praeterea. Quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret: sed per defectum consilii est praecipitatio, et per consequens ex defectu considerationis; ergo praecipitatio sub inconsideratione continetur; non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Praeterea. Prudentia consistit in actibus rationis practicae; qui sunt *consiliari, judicare de consiliatis, et praecipere:* sed considerare praecedit omnes istos actus; quia pertinet etiam ad intellectum speculativum; ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 4.: *Oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos;* quod pertinet ad prudentiam: sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem; ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum, quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis: sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum; unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur; et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium; unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet; prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc, quod contemnit, vel negligit attendere ea, ex quibus rectum judicium procedit; unde manifestum est, quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet considerare ea, quae sunt agenda, vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate, vel propter imperitiam, vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confidant consilio: quia *cum ignoramus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum,* sicut dicitur 2. Paralip. 20., alioquin si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quod tota consideratio eorum, quae in consilio attenduntur, ordinatur ad recte judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur; unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum, quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte judicandum, quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V. 299

UTRUM INCONSTANTIA SIT VITIUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum; inconstantia enim videtur in hoc consistere, quod homo non persistat in aliquo difficili: sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem; ergo inconstantia magis opponitur fortitudini, quam prudentiae.

2. Praeterea. Jacobi 3. dicitur: *Ubi zelus, et contentio, ibi inconstantia, et omne opus pravum:* sed zelus ad invidiam pertinet; ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Praeterea. Ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo, quod proposuerat: quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 7.)*; ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est, quod ad prudentiam pertinet praeferre majus bonum minus bono; ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam: sed hoc est inconstantia; ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum, quod inconstantia importat recessum quemdam a bono proposito definito; hujusmodi recessus principium quidem habet a vi appetitiva: non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter aliquid, quod sibi inordinate placet: sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id, quod recte acceptaverat; et quia, cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono proposito concepto, ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis: sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam; ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam; et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet: et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii; et inconsideratio circa actum judicii; ita inconstantia circa actum praecepti: ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quod ratio deficit in praecipiendo ea, quae sunt consiliata, et judicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus: et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales; praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum, quod invidia, et ira, quae est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod continentia, et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione: continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivae virtutis): sed ratio firmiter persistit, continentis quidem

contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias: unde continentia, et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI. 300

UTRUM PRAEDICTA VITIA ORIANTUR EX LUXURIA.

(Infr. q. 153. art. 4. et 5. et Mal. q. 15. art. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod praedicta vitia non oriantur ex luxuria; inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*: sed invidia est vitium distinctum a luxuria; ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Praeterea. Jacobi 1. dicitur: *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis:* sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quae est filia avaritiae, secundum Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)*; ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Praeterea. Praedicta vitia pertinent ad defectum rationis: sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi, quam vitia carnalia; ergo praedicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(loc. cit.)* ponit praedicta vitia ex luxuria oriri.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5. et lib. 7. cap. 11.)*, delectatio maxime corrumpit aestimationem prudentiae; et praecipue delectatio, quae est in venereis, quae totam animam absorbet, et tradit ad sensibilem delectationem: perfectio autem prudentiae, et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus; unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae, et rationis practicae, sicut habitum est *(art. 2. et 5. huj. q.)*, sequitur, quod ex luxuria maxime oriantur.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia, et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud: sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis; unde Philos. dicit, in 7. Eth. *(cap. 6.)*, quod « incontinens irae audit quidem rationem, sed non perfecte; incontinens autem concupiscentiae totaliter eam non audit ».

Ad secundum dicendum, quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam; sicut et inconstantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa; unde et Terentius in Eunucho *(act. 1. scena 1.)* dicit, quod « in amore est bellum, et rursus pax, et induciae ».

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia intantum magis extinguunt judicium rationis, inquantum longius abducunt a ratione.

QUAESTIO LIV.

DE NEGLIGENTIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum negligentia sit peccatum speciale.
Secundo. Cui virtuti opponatur.
Tertio. Utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTCULUS I. 301

UTRUM NEGLIGENTIA SIT PECCATUM SPECIALE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod negligentia non sit peccatum speciale: negligentia enim diligentiae opponitur: sed diligentia requiritur in qualibet virtute; ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Praeterea. Illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum: sed negligentia invenitur in quolibet peccato: quia omnis qui peccat, negligit ea, per quae a peccato retrahitur; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato; ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Omne speciale peccatum habet materiam determinatam: sed negligentia non videtur habere determinatam materiam: neque enim est circa mala, aut differentia; quia ea praetermittere nulli ad negligentiam deputatur: similiter etiam non est circa bona; quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona; ergo videtur, quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est, quod peccata, quae committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata, quae committuntur ex contemptu.

Respondeo dicendum, quod negligentia importat defectum debitae solicitudinis: omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati; unde manifestum est, quod negligentia habet rationem peccati: et eo modo, quo solicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum: sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem; sicut luxuria est circa venerea: quaedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam: et hujusmodi sunt omnia vitia, quae sunt circa actum rationis: nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem; et ideo, cum solicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est *(q. 47. art. 9.)*, consequens est, quod negligentia, quae importat solicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem solicitudini; quia in his, quae diligimus, majorem solicitudinem adhibemus; unde diligentia, sicut solicitudo, requiruntur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis; puta defectum consilii, et aliorum hujusmodi; unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est solicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quod materia negligentiae proprie sunt bona, quae quis agere debet; non quod ipsa sint bona, cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive praetermittatur totaliter actus debitus propter defectum solicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II. 302

UTRUM NEGLIGENTIA OPPONATUR PRUDENTIAE.

(Supr. q. 53. art. 1. corp. et Phil. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod negligentia non opponatur prudentiae: negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad accidiam; ut patet per Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)*: accidia autem non opponitur prudentiae, sed magis charitati, ut supra dictum est *(q. 35. art. 2.)*; ergo negligentia non opponitur prudentiae.

2. Praeterea. Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis: sed peccatum omissionis non opponitur prudentiae, sed magis virtutibus moralibus executivis; ergo negligentia non opponitur prudentiae.

3. Praeterea. Imprudentia est circa aliquem actum rationis: sed negligentia non importat defectum, neque circa consilium, in quo deficit *praecipitatio,* neque circa judicium, in quo deficit *inconsideratio,* neque circa praeceptum, in quo deficit *inconstantia;* ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Praeterea. Eccle. 7. dicitur: *Qui timet Deum, nihil negligit:* sed unumquodque peccatum praecipue excluditur per virtutem oppositam; ergo negligentia magis opponitur timori, quam prudentiae.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 20.: *Lascivus et imprudens non observant tempus:* sed hoc pertinet ad negligentiam; ergo negligentia opponitur prudentiae.

Respondeo dicendum, quod negligentia directe opponitur solicitudini: solicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo solicitudinis ad prudentiam; unde per oppositum *negligentia ad imprudentiam pertinet:* et hoc etiam ex ipso nomine apparet: quia, sicut Isid. dicit in lib. 10. Etymolog. *(ad lit. N): negligens dicitur quasi nec eligens:* electio autem recta eorum quae sunt ad finem, ad prudentiam pertinet; unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio: pigritia autem, et torpor magis pertinent ad executionem: ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione; et ideo convenienter torpor ex accidia nascitur; quia accidia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod omissio pertinet ad exteriorem actum, est enim omissio quando praetermittitur aliquis actus debitus; et ideo opponitur justitiae, et est effectus negligentiae: sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectae.

Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum praecipiendi, ad quem etiam pertinet solicitudo: aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans: inconstans enim deficit in praecipiendo, quasi ab aliquo impeditus: negligens autem per defectum promptae voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati: quia, ut dicitur Proverb. 15.: *Per timorem Domini declinat omnis a malo;* et ideo timor facit negligentiam vitare: non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis; unde etiam supra habitum est *(1-2. q. 44. art. 2.)* cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

ARTICULUS III. 303

UTRUM NEGLIGENTIA POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

(Supr. q. 53. art. 1. corp. et Phil. 4. lect. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod negligentia non possit esse peccatum mortale: quia super illud Job 9.: *Verebar omnia opera mea,* etc., dicit Glos. Gregor. *(ordin. lib. 9. Moral. cap. 17.)* quod *illam,* scilicet negligentiam, « minor amor Dei exaggerat »: sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei; ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Super illud Eccli. 7.: *De negligentia tua purga te cum paucis,* dicitur Glos. *(ord. sup. illud: Dilige eum, qui, etc.):* « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias »: sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale; ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levit.: sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia; ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod habetur Proverb. 19.: *Qui negligit viam suam, mortificabitur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 3.),* negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit, quod ratio non solicitatur, ut praecipiat ea quae debet, vel eo modo quo debet; potest ergo *dupliciter* contingere, quod negligentia sit peccatum mortale: *uno modo* ex parte ejus, quod praetermittitur per negligentiam: quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale: *alio modo* ex parte causae: si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei, ut totaliter a Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale: et hoc praecipue contingit, quando negligentia sequitur ex contemptu: alioquin si negligentia consistat in praetermissione alicujus actus, vel circumstantiae, quae non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, *tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.*

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi *dupliciter: uno modo* per defectum fervoris charitatis; et sic causatur negligentia,

quae est peccatum veniale: *alio modo* per defectum ipsius charitatis; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali; et tunc causatur negligentia, quae est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humili mente, et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in praetermissione eorum, quae sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum: peccata enim, quae consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege: quia sacrificiorum oblatio erat quaedam publica protestatio peccati; quae non est facienda de peccato occulto.

QUAESTIO LV.

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE SECUNDUM SIMILITUDINEM, ET PRIMO DE PRUDENTIA CARNIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiae, quae habent similitudinem cum ipsa.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum prudentia carnis sit peccatum.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum astutia sit peccatum speciale.
Quarto. De dolo.
Quinto. De fraude.
Sexto. De solicitudine temporalium rerum.
Septimo. De solicitudine futurorum.
Octavo. De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I. 304

UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod prudentia carnis non sit peccatum: prudentia enim est nobilior virtus, quam aliae virtutes morales, utpote omnium regitiva: sed nulla justitia, vel temperantia est peccatum; ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Praeterea. Prudenter operari ad finem, qui licite amatur, non est peccatum: sed caro licite amatur: *nemo enim unquam carnem suam odio habuit,* ut habetur ad Eph. 5.; ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Praeterea. Sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et a diabolo: sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia *mundi,* vel etiam *diaboli;* ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia *carnis.*

Sed contra. Nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. 14.: *Similiter odio sunt Deo impius, et impietas ejus:* sed sicut dicitur ad Rom. 8.: *Prudentia carnis inimica est Deo;* ergo prudentia carnis est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 47. art. 13.)*, prudentia est circa ea, quae sunt ad finem totius vitae; et ideo *prudentia carnis* proprie dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae: manifestum est autem, quod hoc est peccatum: per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est *(1-2. q. 2. art. 5.)*; et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, et temperantia in sui ratione important id, unde virtus laudatur, scilicet: aequalitatem, et concupiscentiarum refraenationem; et ideo numquam accipiuntur in malo: sed nomen prudentiae sumitur a providendo, sicut supra dictum est *(q. 47. art. 1. et q. 49. art. 6.)*, quod etiam ad mala extendi potest: et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur; aliquo tamen addito potest accipi in malo: et secundum hoc dicitur *prudentia carnis* esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens; et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem: si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata, et illicita dilectio: et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis; et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli,* sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus, et caro; inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis; et ideo dicitur *prudentia carnis,* et etiam *prudentia mundi,* secundum illud Lucae 16.: *Filii hujus saeculi prudentiores sunt in generatione sua,* etc.; Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis;* quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem: potest tamen dici, quod quia prudentia quodammodo dicitur *sapientia,* ut supra dictum est *(q. 47. art. 2. ad 1.)*, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia; unde Jacobi 3. dicitur sapientia esse *terrena, animalis, et diabolica,* ut supra expositum est *(q. 45. art. 1. ad 1.)*, cum de sapientia ageretur.

ARTICULUS II. 305

UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale: rebellare enim divinae legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur: sed *prudentia carnis non est subjecta legi Dei,* ut habetur Rom. 8.; ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum mortale: sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum Sanctum: non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Rom. 8.; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum Sanctum; ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Praeterea. Maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in 8. Ethicor. *(cap. 10.)*: sed prudentia carnis opponitur prudentiae, quae est praecipua inter virtutes morales; ergo prudentia carnis est praecipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed contra. Illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis: sed caute prosequi ea, quae pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum; ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 47. art. 2. ad 1. et art. 13.)*, prudens dicitur aliquis *dupliciter: uno modo* simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae: *alio modo* secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem: puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi: si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, *sic est peccatum mortale;* quia per hoc homo avertitur a Deo; cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est *(1-2. q. 1. art. 5.)*: si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, *sic prudentia carnis est peccatum veniale:* contingit enim quandoque, quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis: et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis; si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem non vocatur *prudentia carnis;* quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitae humanae constituitur in bonis carnis; et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum Sanctum: quod enim dicitur, quod non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti, et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta: sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute: sed ideo non oportet, quod quodlibet peccatum prudentiae oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiae in aliquo maximo.

ARTICULUS III. 306

UTRUM ASTUTIA SIT SPECIALE PECCATUM.

(Infr. art. 4. corp. et q. 69. art. 1. corp. et q. 97. art. 3. ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod astutia non sit speciale peccatum: verba enim Sacrae Scripturae non inducunt aliquem ad peccandum: inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb. 1.: *Ut detur parvulis astutia;* ergo astutia non est peccatum.

2. Praeterea. Proverb. 13. dicitur: *Astutus omnia agit cum consilio;* aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum; si ad finem bonum, non videtur esse peccatum: si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel saeculi; ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Praeterea. Gregor. 10. Moral. *(cap. 16.)* exponens illud Job 12.: *Deridetur justi simplicitas,* dicit: « Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere; sensum verbis velare; quae falsa sunt, vera ostendere; quae vera sunt, falsa demonstrare ». Et postea subdit: « Haec prudentia usu a juvenibus scitur, a pueris pretio discitur »: sed ea quae praedicta sunt, videntur ad astutiam pertinere; ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis, vel mundi: et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est, quod Apost. dicit 2. ad Cor. 4.: *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei;* ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum, quod prudentia est *recta ratio agibilium,* sicut scientia est *recta ratio scibilium:* contingit autem contra rectitudinem scientiae *dupliciter* peccari in speculativis: *uno* quidem *modo,* quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quae apparet vera: *alio modo* ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quae videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam: ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus *dupliciter: uno modo,* quia studium rationis ordinatur ad finem, qui non est vere bonus, sed apparens: et hoc pertinet ad prudentiam carnis: *alio modo,* inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis, et apparentibus: et hoc pertinet ad peccatum astutiae; unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum, et a prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit in 4. contr. Jul. *(cap. 3.),* sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita et astutia quandoque in bono: et hoc propter similitudinem unius ad alterum: proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut et Phil. dicit in 6. Ethic. *(cap. 12.).*

Ad secundum dicendum, quod astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum: nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris; unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius sub *prudentia mundi* accepit omnia, quae possunt ad falsam prudentiam pertinere; unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV. 307

UTRUM DOLUS SIT PECCATUM AD ASTUTIAM PERTINENS.

(Infr. q. 69. art. 2. corp. et q. 111. art. 3. ad 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens: peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et praecipue mortale: invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud 2. ad Cor. 12.: *Cum essem astutus, dolo vos cepi;* ergo dolus non est semper peccatum.

2. PRAETEREA. Dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psal. 5.: *Linguis suis dolose agebant:* astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis; ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. PRAETEREA. Proverb. 12. dicitur: *Dolus in corde cogitantium mala:* sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam; ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est, quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apost. ad Eph. 4.: *In astutia ad circumventionem erroris;* ad quod etiam dolus ordinatur; ergo dolus pertinet ad astutiam.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.),* ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas, et apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum, vel malum: assumptio autem harum viarum potest *dupliciter* considerari: *uno* quidem *modo* in ipsa excogitatione viarum hujusmodi: et hoc proprie pertinet ad astutiam; sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam: *alio modo* potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis: et secundum hoc pertinet ad dolum; et ideo dolus importat quamdam executionem astutiae: et *secundum hoc ad astutiam pertinet.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiae executio.

AD SECUNDUM dicendum, quod executio astutiae ad decipiendum primo quidem, et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per August. in lib. 2. de Doctr. Christ. *(cap. 3.);* et ideo dolus maxime attribuitur locutioni: contingit tamen, esse dolum et in factis, secundum illud Psal. 104.: *Et dolum fecerunt in servos ejus;* est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli. 19.: *Interiora ejus plena sunt dolo:* sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. 37.: *Et dolos tota die meditabantur.*

AD TERTIUM dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur: quamvis contingat quandoque quod absque astutia, et dolo aliqui aperte, et per violentiam malum operentur: sed hoc quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V. 308

UTRUM FRAUS AD ASTUTIAM PERTINEAT.

(Supr. art. 4. et locis ibi citatis).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod fraus ad astutiam non pertineat: non enim est laudabile, quod aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit: est autem laudabile, quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. PRAETEREA. Fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem, vel retentionem exteriorum rerum: dicitur enim Act. 5. quod *vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri:* sed illicite usurpare, vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam, vel illiberalitatem; ergo fraus non pertinet ad astutiam, quae opponitur prudentiae.

3. Praeterea. Nullus astutia utitur contra seipsum: sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Prov. 1. de quibusdam, quod *moliuntur fraudes contra animas suas;* ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra. Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Job 13.: *Numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia; ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus: sed in hoc differre videntur, quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba, sive per facta: *fraus* autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium; sicut et executio prudentiae fit per virtutes: et hoc modo nihil prohibet, defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas: sed ex justo Dei judicio provenit, ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psal. 7.: *Incidit in foveam, quam fecit.*

ARTICULUS VI. 309

UTRUM LICITUM SIT SOLICITUDINEM HABERE DE TEMPORALIBUS REBUS.

(Infr. q. 118. art. 7. et lib. 3. Contr. g. cap. 135. et Quodl. 7. art. 17. ad 2. et Philip. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus: ad praesidentem enim pertinet solicitum esse de his, quibus praeest, secundum illud Rom. 12.: *Qui praeest in solicitudine:* sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. 8.: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves, et boves,* etc.; ergo homo debet habere solicitudinem de temporalibus rebus.

2. Praeterea. Unusquisque solicitus est de fine, propter quem operatur: sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet; unde Apost. dicit 2. ad Thes. 3.: *Si quis non vult operari, non manducet;* ergo licitum est solicitari de rebus temporalibus.

3. Praeterea. Solicitudo de operibus misericordiae laudabilis est, secundum illud 2. ad Timoth. 1.: *Cum Romam venisset, solicite me quaesivit:* sed solicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae; puta cum quis solicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum, et pauperum; ergo solicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est, quod Dominus dicit, Matth. 6.: *Nolite soliciti esse, dicentes, Quid manducabimus? aut quid bibemus? aut quo operiemur?* Quae tamen sunt maxime necessaria.

Respondeo dicendum, quod solicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum: manifestum est autem, quod majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi,

minor intervenit solicitudo: sic ergo solicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. *Uno* quidem *modo* ex parte ejus, de quo solicitamur; si scilicet temporalia tamquam finem quaeramus; unde et Augustin. dicit in lib. de Oper. monach. *(cap. 26.)*: « Cum Dominus dicit: *Nolite soliciti esse*, etc. hoc dicit, ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere jubentur ». *Alio modo* potest esse temporalium solicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur Matth. 13. quod *solicitudo saeculi suffocat verbum*. *Tertio modo* ex parte timoris superflui: quando scilicet aliquis timet, ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant: quod Dominus *tripliciter* excludit: *primo* propter majora beneficia homini praestita divinitus praeter suam solicitudinem, scilicet: corpus et animam: *secundo* propter subventionem, qua Deus animalibus, et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae: *tertio* ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius solicitantur: et ideo concludit, quod principaliter nostra solicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea solicitetur.

Ad secundum dicendum, quod solicitudo ejus, qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata; et ideo Hieronym. dicit *(sup. illud Matth. 6.: Ne soliciti sitis)*, quod « labor exercendus est, solicitudo tollenda », superflua scilicet animum inquietans.

Ad tertium dicendum, quod solicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem charitatis; et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII. 310

UTRUM QUIS DEBEAT ESSE SOLICITUS FUTURORUM.

(Infr. q. 188. art. 7. ad 2. et lib. 3. Contr. g. cap. 135. fin.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod aliquis debeat solicitus esse futurorum: dicitur enim Proverb. 6.: *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam, quae cum non habeat ducem, nec praeceptorem, parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*: sed hoc est in futurum solicitari; ergo laudabilis est solicitudo futurorum.

2. Praeterea. Solicitudo ad prudentiam pertinet: sed prudentia praecipue est futurorum; praecipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est *(q. 49. art. 6.)*; ergo virtuosum est solicitari de futuris.

3. Praeterea. Quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, solicitus est in futurum: sed ipse Christus legitur Joan. 12. loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat: Apostoli etiam conservabant pretia praediorum, quae ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. 4.; ergo licitum est in futurum solicitari.

Sed contra est, quod Dominus dicit, Matth. 6.: *Nolite soliciti esse in crastinum*: cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieron. *(in hunc loc.)*.

Respondeo dicendum, quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur: inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. 8.: *Omni negotio tempus est, et opportunitas:* quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori solicitudine locum habet: unicuique enim tempori competit propria solicitudo; sicut tempori aestatis competit solicitudo metendi; ipsi autumno autem competit solicitudo vindemiae: si quis ergo tempore aestatis de vindemia jam esset solicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis solicitudinem: unde hujusmodi solicitudinem tamquam superfluam Dominus prohibet, dicens: *Nolite soliciti esse in crastinum:* unde subdit: *Crastinus enim dies solicitus erit sibi ipsi,* idest suam propriam solicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum; et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua,* idest afflictio solicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod formica habet solicitudinem congruam tempori: et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum: esset autem inordinata futurorum providentia, vel solicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *praeteritum,* et *futurum,* tamquam fines quaereret; vel si superflua quaereret ultra praesentis vitae necessitatem; vel si tempus solicitudinis praeoccuparet.

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 17.):* « Cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino solicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est: et in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quae ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem; non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo [al. *non militet Deo*] ».

ARTICULUS VIII. 311

UTRUM HUJUSMODI VITIA ORIANTUR EX AVARITIA.

(Infr. q. 118. art. 7. et 8. et 2. Dist. 42. q. 2. art. 3. et Mal. q. 13. art. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia: quia, sicut dictum est *(q. 43. art. 6.),* per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine: sed hujusmodi vitia non opponuntur rationi rectae, scilicet prudentiae; ergo hujusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur; praesertim cum Philos. dicat in 7. Ethic. *(cap. 6.)* quod « Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia »; et quod « ex insidiis agit incontinens concupiscentiae ».

2. Praeterea. Praedicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiae, ut dictum est *(art. 3. huj. q. et q. 47. art. 13.):* sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia; ut superbia, et inanis gloria; ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quam ex avaritia.

3. Praeterea. Homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes; quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram: sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum, et fraudem; ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* ponit *fraudem* filiam avaritiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 3. huj. q. e q. 47. art. 13.)*, prudentia carnis, et astutia cum dolo, et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis: praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in justitia, quae est in appetitu rationali; et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiae; opponitur autem ipsi maxime avaritia; et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis, et concupiscentiae totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum: in praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus; unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria: quod autem Philos. *Venerem dolosam* appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem; inquantum scilicet hominem subito surripit; sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae, et delectationis; unde et subdit, quod *Venus furatur intellectum multum sapientis.*

Ad secundum dicendum, quod ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur: magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)*; et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit, inde est quod non directe ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude, et dolo: magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae propriam utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod ira habet subitum motum; unde praecipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate: quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Phil. in 2. Rhet. *(cap. 4.)*.

QUAESTIO LVI.

DE PRAECEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad prudentiam.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De praeceptis pertinentibus ad prudentiam.
Secundo. De praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I. 312

UTRUM DE PRUDENTIA FUERIT DANDUM ALIQUOD PRAECEPTUM INTER PRAECEPTA DECALOGI.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi: de principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent: sed principaliora praecepta legis sunt praecepta decalogi; cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi.

2. Praeterea. In doctrina Evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta decalogi: sed in doctrina Evangelica datur praeceptum de prudentia; ut Matth. 10.: *Estote prudentes, sicut serpentes;* ergo inter praecepta decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

3. Praeterea. Alia documenta veteris testamenti ad praecepta decalogi ordinantur; unde et Malach. ult. dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb:* sed in aliis documentis veteris testamenti dantur praecepta de prudentia; sicut Proverb. 3.: *Ne innitaris prudentiae tuae;* et infra 4.: *Palpebrae tuae praecedant gressus tuos;* ergo et in lege debuit aliquod praeceptum de prudentia dari, et praecipue inter praecepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti praecepta decalogi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 100. art. 1.)*, cum de praeceptis ageretur, praecepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia: praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet *(q. 47. art. 6.)*; prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est *(ibid.)*; et ideo non fuit conveniens, ut inter praecepta decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe: ad quam tamen omnia praecepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus; justitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, ut supra dictum est *(q. 44. art. 1. et 1-2. q. 60. art. 3.)*; et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta decalogi, magis debuerunt ad justitiam, quam ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quod doctrina Evangelica est doctrina perfectionis; et ideo oportuit, quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus, quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines, sive sint ea quae sunt ad finem; et propter hoc oportuit in doctrina Evangelica etiam de prudentia praecepta dari.

Ad tertium dicendum, quod sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad praecepta decalogi, ut ad finem; ita etiam conveniens fuit, ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS II. 313

UTRUM PRAECEPTA PROHIBITIVA DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIAE FUERINT CONVENIENTER IN VETERI LEGE PROPOSITA.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae: opponuntur enim prudentiae non minus illa, quae habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia, et partes ejus), quam illa quae cum ipsa similitudinem habent (sicut astutia, et quae ad ipsam pertinent): sed haec vitia prohibentur in lege: dicitur enim Levit. 19.: *Non facies calumniam proximo tuo,* et Deut. 25.: *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus, et majus;* ergo et de illis vitiis, quae directe opponuntur prudentiae, aliqua praecepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Praeterea. In multis aliis rebus potest fieri fraus, quam in emptione, et venditione; inconvenienter ergo fraudem in sola emptione, et venditione lex prohibuit.

3. Praeterea. Eadem ratio est praecipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi: sed actus prudentiae non inveniuntur in lege praecepti; ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per praecepta legis inducta *(in arg. 1.).*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.),* justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum; quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur *(q. 58. art. 1.):* astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his, circa quae est justitia, ut dictum est *(q. 55. art. 5.);* et ideo conveniens fuit, ut praecepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae, inquantum ad injustitiam pertinet: sicut cum dolo, et fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia, quae directe opponuntur prudentiae manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiae; et ideo non ita prohibentur in lege, sicut fraus, et dolus, quae ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quod omnis dolus, vel fraus commissa in his, quae ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita, Lev. 19., in prohibitione calumniae: praecipue autem solet fraus exerceri, et dolus in emptione, et venditione, secundum illud Eccli. 26.: *Non justificabitur caupo a peccato labiorum:* propter hoc specialiter praeceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones, et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quod omnia praecepta de actibus justitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae; sicut et praecepta prohibitiva data de furto, calumnia, et fraudolenta venditione, pertinent ad executionem astutiae.

QUAESTIO LVII.

DE JURE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post prudentiam considerandum est de Justitia: circa quam *quadruplex* consideratio occurrit: *prima* est de justitia: *secunda* de partibus ejus: *tertia* de dono ad hoc pertinente: *quarta* de praeceptis ad justitiam pertinentibus; circa justitiam vero consideranda sunt *quatuor: primo* quidem de jure: *secundo* de ipsa justitia: *tertio* de injustia: *quarto* de judicio.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum jus sit objectum justitiae.
Secundo. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale, et positivum.
Tertio. Utrum jus gentium sit idem, quod jus naturale.
Quarto. Utrum jus dominativum, et paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I. 314

UTRUM JUS SIT OBJECTUM JUSTITIAE.

(Infr. q. 60. art. 1. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod jus non sit objectum justitiae: dicit enim Celsus Jurisc. *(lib. 1. ff. de Just. et Jure),* quod *jus est ars boni, et aequi:* ars autem non est objectum justitiae, sed est per se virtus intellectualis; ergo jus non est objectum justitiae.

2. Praeterea. *Lex,* sicut Isid. dicit in lib. 5. Etymol. *(cap. 3.), juris est species:* lex autem non est objectum justitiae, sed magis prudentiae; unde et Philos. *legispositivam* partem prudentiae ponit *(lib. 6. Ethic. cap. 8.);* ergo jus non est objectum justitiae.

3. Praeterea. Justitia principaliter subjicit homines Deo: dicit enim August. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.),* quod « justitia est amor tantum Deo serviens, et ob hoc bene imperans caeteris, quae homini subjecta sunt »: sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana: dicit enim Isid. in lib. 5. Etymol. *(cap. 2.),* quod *fas lex divina est, jus autem lex humana;* ergo jus non est objectum justitiae.

Sed contra est, quod Isid. dicit in eodem lib. *(cap. 3.),* quod *jus dictum est, quia est justum:* sed *justum* est objectum justitiae: dicit enim Philos. in 5. Ethic. *(cap. 1.),* quod « omnes talem habitum volunt dicere justum [al. *justitiam*], a quo operativi justorum sunt »; ergo jus est objectum justitiae.

Respondeo dicendum, quod justitiae proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quae sunt ad alterum: importat enim aequalitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur *justari,* aequalitas autem ad alterum est: aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his, quae ei conveniunt secundum seipsum; sic ergo illud,

quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem: rectum vero, quod est in opere justitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium; illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri; puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso; sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat: sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente; et propter hoc specialiter justitiae prae aliis virtutibus determinatur [Theologi *denominatur*], secundum se objectum, quod vocatur *justum:* et hoc quidem est jus; unde manifestum est, quod jus est objectum justitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est, quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda: sicut nomen *medicinae* impositum est primo ad significandum remedium, quod praestatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem, qua hoc fit: ita etiam hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam: postmodum autem est derivatum ad artem, qua cognoscitur quid sit justum: et ulterius ad significandum locum, in quo jus redditur; sicut dicitur aliquis *comparere in jure:* et ulterius dicitur etiam, quod jus redditur ab eo, ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id, quod decernit, sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod sicut eorum, quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis: ita etiam illius operis justi, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula: et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex,* est enim lex secundum Isid. *(lib. 5. Etym. cap. 3.), constitutio scripta;* et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo: et propter hoc non dicitur proprie *jus* lex divina, sed *fas;* quia videlicet sufficit Deo, ut impleamus quod possumus: justitia tamen ad hoc tendit, ut homo, inquantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

ARTICULUS II. 315

UTRUM JUS CONVENIENTER DIVIDATUR IN JUS NATURALE, ET JUS POSITIVUM.

(Infr. q. 60. art. 5. corp. et 1-2. q. 95. art. 4. corp. et 5. Ethic. lect. 12.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum: illud enim, quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes: non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale; quia omnes regulae juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique; ergo non est aliquod jus naturale.

2. Praeterea. Illud dicitur esse *positivum,* quod ex voluntate humana procedit: sed non ideo aliquid est justum, quia a voluntate humana procedit;

alioquin voluntas hominis injusta esse non posset; ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Praeterea. Jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam: similiter etiam non est jus positivum; quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae; ergo inconvenienter dividitur jus per naturale, et positivum.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 7.)* quod « politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale », idest *lege positum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, *jus* sive *justum* est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum: *dupliciter* autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum: *uno* quidem *modo* ex ipsa natura rei; puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat; et *hoc vocatur* jus naturale: *alio modo* aliquid est adaequatum, vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito; quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri *dupliciter: uno modo* per aliquod privatum condictum; sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas: *alio modo* ex condicto publico; puta cum totus populus consentit, quod aliquid habeatur quasi adaequatum, et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat Princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur jus positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper, et ubique tale: natura autem hominis est mutabilis; et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere: sicut naturalem aequalitatem habet, ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset, quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum: sed quia quandoque contingit, quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus, in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, male eo utatur; ut puta si furiosus, vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his, quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam: et in his habet locum *jus positivum;* unde Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 7.)* quod « legale justum est, quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter: quando autem ponitur differt »: sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum; puta si statuatur, quod liceat furari, vel adulterium committere; unde dicitur Isa. 10.: *Vae qui condunt leges iniquas.*

Ad tertium dicendum, quod *jus divinum* dicitur, quod divinitus promulgatur: et hoc quidem *partim* est de his, quae sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; *partim* autem de his, quae fiunt justa institutione divina; unde etiam jus divinum per haec duo distingui potest, sicut et jus humanum: sunt enim in lege divina quaedam praecepta, quia bona; et prohibita, quia mala: quaedam vero bona, quia praecepta; et mala, quia prohibita.

ARTICULUS III. 316

UTRUM JUS GENTIUM SIT IDEM CUM JURE NATURALI.

(1-2. q. 95. art. 4. ad 1. et. 5. Eth. lect. 12. fin.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod jus gentium sit idem cum jure naturali: non enim omnes homines conveniunt, nisi in eo quod est eis naturale: sed in jure gentium omnes homines conveniunt: dicit enim jurisc. Ulpianus *(lib. 9. ff. de Just. et Jure)*, quod *jus gentium est, quo omnes gentes utuntur;* ergo jus gentium est jus naturale.

2. Praeterea. Servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philos. probat in 1. Polit. *(cap. 3. et 4.)*: sed *servitutes pertinent ad jus gentium,* ut Isid. dicit *(lib. 5. Etymol. cap. 6.)*; ergo jus gentium est jus naturale.

3. Praeterea. Jus, ut dictum est *(art. praec.)*, dividitur per jus *naturale,* et *positivum:* sed jus gentium non est jus positivum: non enim omnes gentes unquam convenerunt, ut ex communi condicto aliquid statuerent; ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est, quod Isid. dicit *(lib. 5. Etym. cap. 4.)*, quod *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium:* et ita jus gentium distinguitur a jure naturali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, *jus,* sive *justum,* naturale est, quod ex sui natura est adaequatum, vel commensuratum alteri: hoc autem potest contingere *dupliciter: uno modo* secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet conmmensurationem ad foeminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat: *alio modo* aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur; puta proprietas possessionum: si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus, quam illius: sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, et non alterius; ut patet per Philos. in 2. Polit. *(cap. 3.)*: absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; et ideo jus, quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis, et aliis animalibus: a jure autem *naturali sic dicto recedit jus gentium,* ut Jurisc. dicit *(lib. 1. ff. de Just. et Jure)*; quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis; et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat; et ideo dicit Cajus Jurisc. *(lib. 9. ff. cod.)* « quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium ».

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur; ut dicitur in 1. Polit. *(cap. 5.)*; et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quae sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit; ut dictum est in auctoritate inducta *(in corp. art.)*.

ARTICULUS IV. 317

UTRUM DEBEAT SPECIALITER DISTINGUI JUS PATERNUM, ET DOMINATIVUM.

(Infr. q. 58. art. 7. ad 3. et 2. Dist. 44. q. 2. art. 1. corp. et 5. Eth. lect. 11.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non debeat specialiter distingui *jus paternum*, et *dominativum*: ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambros. in 1. de Officiis *(cap. 24.)*: sed jus est objectum justitiae, sicut dictum est *(art. 1. huj q.)*; ergo jus ad unumquemque aequaliter pertinet: et sic non debet distingui specialiter jus patris, et domini.

2. Praeterea. Ratio justi est lex, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.)*: sed lex respicit commune bonum civitatis, et regni, ut supra habitum est *(1-2. q. 90. art. 2.)*: non autem respicit bonum privatum unius personae, aut etiam unius familiae; non ergo debet esse aliquod speciale *jus*, vel *justum dominativum*, vel *paternum*, cum dominus, et pater pertineant ad domum, ut dicitur in 1. Politic. *(cap. 3.)*.

3. Praeterea. Multae aliae sunt differentiae graduum in hominibus; ut puta quod quidam sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*; ergo ad eos debet aliquod speciale jus, vel justum determinari.

Sed contra est, quod Philos. in 5. Ethic. *(cap. 6.)* specialiter a justo politico distinguit *dominativum*, et *paternum*, et alia hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod *jus*, sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum: alterum autem potest dici *dupliciter*. *Uno modo*, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum: sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis: et inter tales secundum Phil. in 5. Ethic. *(cap. 6.)* est simpliciter justum. *Alio modo* dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens: et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris: quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in 8. Eth. *(cap. 11. et 12.)*, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in 1. Pol. *(cap. 3. et 4.)*; et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum: et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam justum, scilicet paternum: et eadem ratione nec inter dominum, et servum; sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum, sicut ad proprium corpus, ut patet per Apost. ad Eph. 5.; tamen magis distinguitur a viro, quam filius a patre, vel servus a domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii, et ideo, ut Philos. dicit *(lib. 5. Ethic. cap. 6.)* « inter virum, et uxorem plus est de ratione justi, quam inter patrem, et filium, vel dominum, et servum »: quia cum vir, et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in 1. Polit. *(cap. 3. et ult.)*, ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum oeconomicum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum: si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc *justum ;* et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini, ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini: uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum: et ideo, inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia: et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum: sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *justi,* vel *juris.*

Ad tertium dicendum, quod omnes aliae diversitates personarum, quae sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis, et ad principem ipsius, et ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiae: distinguitur tamen istud *justum* secundum diversa officia; unde dicitur *jus militare,* vel *jus magistratuum,* aut *sacerdotum,* non propter defectum a *simpliciter justo,* sicut dicitur *jus paternum,* et *dominativum,* sed propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUAESTIO LVIII.

DE JUSTITIA, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de justitia.

Circa quam quaeruntur duodecim.

Primo. Quid sit justitia.
Secundo. Utrum justitia semper sit ad alterum.
Tertio. Utrum sit virtus.
Quarto. Utrum sit in voluntate sicut in subjecto.
Quinto. Utrum sit virtus generalis.
Sexto. Utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.
Septimo. Utrum sit aliqua justitia particularis.
Octavo. Utrum justitia particularis habeat propriam materiam.
Nono. Utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.
Decimo. Utrum medium justitiae sit medium rei.
Undecimo. Utrum actus justitiae sit reddere unicuique quod suum est.
Duodecimo. Utrum justitia sit praecipua inter omnes virtutes morales.

ARTICULUS I. 318

UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR JUSTITIA, QUOD EST PERPETUA, ET CONSTANS VOLUNTAS JUS SUUM UNICUIQUE TRIBUENDI.

(4. Dist. 31. q. 3. art. 1. ad 3. et Veri. q. 1. art. 5. ad 12.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter definiatur a jurisperitis *(lib. 10. ff. de Just. et Jure),* quod justitia est « perpetua, et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi » : justitia enim secundum Philos. in 5. Ethic. *(cap. 1.)* est « habitus, a quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa » : sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum; ergo inconvenienter justitia dicitur *esse voluntas.*

2. Praeterea. Rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa : sed secundum Anselm. in lib. de Veri. *(cap. 13.) : Justitia est rectitudo ;* ergo justitia non est voluntas.

3. Praeterea. Sola Dei voluntas est perpetua ; si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Praeterea. Omne perpetuum est constans; quia est immutabile; superflue ergo utrumque ponitur in definitione justitiae, *perpetuum et constans.*

5. Praeterea. Reddere jus unicuique pertinet ad principem; ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quod justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

6. Praeterea. August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.)* quod « justitia est amor Deo tantum serviens »; non ergo reddit unicuique quod suum est.

Respondeo dicendum, quod praedicta justitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur: cum enim omnis virtus sit habitus, qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis: est autem justitia proprie circa ea quae ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit *(art. seq.);* et ideo actus justitiae per comparationem ad propriam materiam, et objectum tangitur, cum dicitur: *Jus suum unicuique tribuens:* quia, ut Isidorus dicit in lib. 10. Etym. *(ad lit. I): Justus dicitur, quia jus custodit.* Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus; quia Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 4.),* quod ad virtutis actum requiritur, primo quidem quod *operetur sciens :* secundo autem quod *eligens, et propter debitum finem :* tertio quod *immobiliter operetur. Primum* autem horum includitur in *secundo :* quia quod per ignorantiam agitur, est involuntarium, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 1.);* et ideo in definitione justitiae primo ponitur *voluntas,* ad ostendendum quod actus justitiae debet esse voluntarius: additur autem de constantia et perpetuitate ad designandam actus firmitatem; et ideo praedicta definitio est completa definitio justitiae; nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur: et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti, et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit: et quasi est eadem definitio cum ea, quam Philos. ponit in 5. Ethic. *(cap. 5.)* dicens « quod justitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi ».

Ad primum ergo dicendum, quod *voluntas* hic nominat actum, non potentiam: est autem consuetum, quod apud auctores habitus per actus definiantur: sicut Aug. dicit super Joan. *(tract. 79. paulo a princ.)* quod *fides est credere quod non vides.*

Ad secundum dicendum, quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus, secundum quem aliquis recte operatur, et vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dici perpetua *dupliciter: uno modo* ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat: et sic solius Dei voluntas est perpetua: *alio modo* ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiae; non enim sufficit ad rationem justitiae, quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis, qui velit in omnibus injuste agere: sed requiritur, quod homo habeat voluntatem perpetuo, et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quod quia *perpetuum* non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur constans; ut sicut per hoc, quod dicitur *perpetua voluntas,* designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur *constans,* designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quod judex reddit quod suum est per modum imperantis, et dirigentis, quia judex est *justum animatum,* et princeps est *custos justi,* ut dicitur in 5. Ethicor. *(cap. 4. et 6.):* sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est *(q. 25. art. 1.);* ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS II. 319

UTRUM JUSTITIA SEMPER SIT AD ALTERUM.

(Supr. q. 57. art. 4. et infr. art. 8. corp. et ad 1. et Virt. q. 2. art. 7. ad 12.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod justitia non semper sit ad alterum: dicit enim Apost. ad Rom. 3. quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi:* sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum; ergo neque justitia.

2. Praeterea. Secundum August. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.)* « ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare caeteris, quae homini sunt subjecta »: sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet in Genes. 4. ubi dicitur: *Subter te erit appetitus ejus,* scilicet peccati: *et tu dominaberis illius;* ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui: et sic erit justitia ad seipsum.

3. Praeterea. Justitia Dei est aeterna: sed nihil aliud est Deo coaeternum; ergo de ratione justitiae non est quod sit ad alterum.

4. Praeterea. Sicut operationes, quae sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quae sunt ad seipsum: sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud Proverb. 11.: *Justitia simplicis diriget viam ejus;* ergo justitia non est solum circa ea quae sunt ad alterum, sed etiam circa ea quae sunt ad seipsum.

Sed contra est, quod Tullius dicit 1. de Offic. *(in tit. de Justitia)* « quod justitiae ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur »: sed hoc importat respectum ad alterum; ergo justitia est solum circa ea quae sunt ad alterum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 2.)*, cum nomen justitiae aequalitatem importet « ex sua ratione justitia habet, quod sit ad alterum »; nihil enim est sibi aequale, sed alteri; et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est *(q. 57. art. 1. et 1-2. q. 113. art. 1.)*, necesse est quod aequalitas, quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium: actiones autem sunt suppositorum, et totorum, non autem, proprie loquendo, partium, et formarum, seu potentiarum : non enim proprie dicitur, quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur, quod calor calefaciat, sed ignis per calorem: secundum tamen similitudinem quamdam haec dicuntur: justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut ratio, et irascibilis, et concupiscibilis: et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia; secundum quod ratio imperat irascibili, et concupiscibili; et secundum quod haec obediunt rationi; et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit; unde et Philos. in 5. Ethicor. *(cap. ult.)* hanc justitiam appellat secundum methaphoram dictam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, quae fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit, sicut supra dictum est *(1-2. q. 113. art. 1.)*, cum de justificatione impii ageretur: hoc autem pertinet ad justitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod justitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem, et propositum aeternum: et in hoc praecipue justitia consistit: quamvis secundum effectum non sit ab aeterno; quia nihil est Deo coaeternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quae sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales: sed actiones, quae sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum, ad quem sunt: et ideo circa eas est specialis virtus, quae est justitia.

ARTICULUS III. 320

UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS.

(5. Eth. lect. 2. et 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod justitia non sit virtus: dicitur enim Luc. 17.: *Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus:* sed non est inutile facere opus virtutis: dicit enim Ambros. in 2. de Offic. *(cap. 6.)*: « Utilitatem non pecuniarii lucri aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis »; ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis: est autem opus justitiae; ergo justitia non est virtus.

2. Praeterea. Quod fit ex necessitate, non est meritorium: sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis; ergo non est meritorium: actibus autem virtutum meremur; ergo justitia non est virtus.

3. Praeterea. Omnis virtus moralis est circa agibilia: ea autem, quae exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philos. in 9. Methaph. *(tex. 16.)*; cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 2. Moral. *(cap. 26.)* quod in quatuor virtutibus; scilicet: *temperantia, prudentia, fortitudine,* et *justitia,* tota boni operis structura consurgit.

Respondeo dicendum, quod virtus humana est, quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit: quod quidem convenit justitiae, actus enim hominis bonus redditur ex hoc, quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur; unde cum justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit; et, ut Tullius dicit in 1. de Officiis *(in tit. de Justitia),* ex justitia praecipue viri boni nominantur; unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei, cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea, et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere; unde dicitur Sap. 8. quod *sapientia Dei sobrietatem, et justitiam docet, prudentiam, et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus,* scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est necessitas: *una* coactionis: et haec quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti: *alia* autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis; quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat: et talis necessitas non excludit rationem meriti; inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud 1. ad Cor. 9.: *Si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit.*

Ad tertium dicendum, quod justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere, quod pertinet ad artem; sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV. 321

UTRUM JUSTITIA SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

(3. Dist. 33. q. 6. art. 4. q. 3. et Virt. q. 1. art. 5. et 5. Ethic. lect. 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto: justitia enim quandoque *veritas* dicitur: sed veritas non est voluntatis, sed intellectus; ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Praeterea. Justitia est circa ea quae sunt ad alterum; sed ordinare aliquid ad alterum est rationis; justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

3. Praeterea. Justitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur, quod sit virtus moralis; sed subjectum virtutis moralis est *rationale per participationem,* quod est irascibilis, et con-

cupiscibilis, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. ult.)*; ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili, et concupiscibili.

Sed contra est, quod Anselm. dicit *(lib. de Verit. cap. 13.)* quod « justitia est rectitudo voluntatis propter se servata ».

Respondeo dicendum, quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiae actum rectificandum virtus ordinatur: justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum: non enim dicimur justi ex hoc quod recte aliquid cognoscimus; et ideo subjectum justitiae non est intellectus, vel ratio, quae est potentia cognoscitiva: sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto: est autem *duplex* appetitus; scilicet *voluntas,* quae est in ratione; et *appetitus* sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem, et concupiscibilem, ut habitum est in part. 1. *(q. 81. art. 2.)*: reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo: quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc, quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis; unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili, vel concupiscibili, sed solum in voluntate; et ideo Philos. *(lib. 5. Ethic. cap. 1.)* definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet *(art. 1. huj. q.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est, quod quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis; et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum: quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibile, et concupiscibile, sed omnino appetitivum, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. ult.)* quia omnis appetitus obedit rationi; sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ARTICULUS V. 322

UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS GENERALIS.

(Infr. q. 59. art. 1. et 1-2. q. 60. art. 3. et 5. Eth. lect. 1. 2. et 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod justitia non sit virtus generalis: justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. 8.: *Sobrietatem, et justitiam docet, prudentiam et virtutem*: sed generale non condividitur, seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis; ergo justitia non est virtus generalis.

2. Praeterea. Sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia, et fortitudo: sed temperantia, vel fortitudo non ponitur virtus generalis; ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Praeterea. Justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*: sed peccatum, quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum, quod peccat homo contra seipsum; ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 1.)* quod « justitia est omnis virtus ».

Respondeo dicendum, quod justitia, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse *dupliciter: uno modo* ad alium singulariter consideratum: *alio modo* ad alium in communi; secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus, qui sub communitate illa continentur: ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem: manifestum est autem, quod omnes, qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem, sicut partes ad totum: pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia; et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune; et quantum ad hoc justitiae dicitur virtus generalis; et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est *(1-2. q. 90. art. 2.)*; inde est, quod talis justitia praedicto modo generalis dicitur *justitia legalis;* quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia condividitur, seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur *(art. 7. et 12. huj. q.)*.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili, et irascibili: hujusmodi autem vires sunt appetitivae quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus: sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus, et ideo justitia magis potest esse virtus generalis, quam temperantia, vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod illa, quae sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune: unde et justitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis: et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur 1. Joan. 3. quod omne peccatum est iniquitas.

ARTICULUS VI. 323

UTRUM JUSTITIA, SECUNDUM QUOD EST GENERALIS, SIT IDEM PER ESSENTIAM CUM OMNI VIRTUTE.

(1-2. q. 60. art. 3. ad 2. et art. 7. corp. et 3. Dist. 9. q. 1. art. 1. q. 2. corp. et 5. Eth. lect. 2. fin.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute: dicit enim Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 1.)* quod « virtus, et justitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem »: sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam; ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Praeterea. Omnis virtus, quae non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis: sed justitia praedicta, ut ibidem Philos. dicit « non est pars virtutis, sed tota virtus »; ergo praedicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Praeterea. Per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus; sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiamsi actus ejus ordinetur ad bonum divinum: sed ad justitiam legalem pertinet, quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeeminet bono unius singularis personae; ergo videtur, quod justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Praeterea. Omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius: unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum, et frustra: sed illud, quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi; ergo videtur, quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quae ordinat in bonum commune: et sic videtur, quod justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est, quod dicit Philos. in 5. Ethic. *(cap. 1.)* quod « multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem, quae ad alterum sunt, non possunt ». Et in 3. Politic. *(cap. 3. ante med.)* dicit, quod « non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis »: sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune; ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine alia haberi.

Respondeo dicendum, quod, generale dicitur aliquid *dupliciter: uno modo* per praedicationem: sicut *animal* est generale ad hominem, et equum, et ad alia hujusmodi: et hoc modo *generale* oportet quod sit idem essentialiter cum his, ad quae est generale; quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in definitione ejus: *alio modo* dicitur aliquid *generale* secundum virtutem: sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus; ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius: et hoc modo *generale* non oportet quod sit idem in essentia cum his, ad quae est generale; quia non est eadem essentia causae, et effectus. Hoc autem modo, secundum praedicta *(art. 5. huj. q.)* justitia legalis dicitur esse virtus generalis; inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes: sicut enim charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum: ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune; sicut ergo charitas, quae respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam: ita etiam justitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum, ut proprium objectum; et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario, et quasi administrative; potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem) ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis: et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione; et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum, et secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali; secundum quod virtus imperata a justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis: quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur: et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS VII. 324

UTRUM SIT ALIQUA JUSTITIA PARTICULARIS PRAETER JUSTITIAM GENERALEM.

(Supr. art. 5. et 6. et infr. q. 59. art. 1. et 1-2. q. 60. art. 3. et 5. Ethic. lect. 1. 2. et 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliqua justitia particularis praeter justitiam generalem: in virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura: sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia, quae ad alterum sunt; ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Praeterea. *Unum*, et *multa* non diversificant speciem virtutis: sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet *(art. 5. et 6. huj. q.)*; ergo non est alia species justitiae, quae ordinet hominem ad alterum, in his quae pertinent ad unam singularem personam.

3. Praeterea. Inter unam singularem personam, et multitudinem civitatis media est multitudo domestica: si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae: quod quidem non dicitur; ergo nec aliqua particularis justitia est praeter justitiam legalem.

Sed contra est, quod Chrys. super illud Matth. 5.: *Beati, qui esuriunt, et sitiunt justitiam,* dicit *(hom. 15.)*: « Justitiam autem dicit, vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiae contrariam ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, justitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet praeter justitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes, quae immediate ordinant hominem circa particularia bona; quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam; sicut ergo praeter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quae ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam praeter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quae ordinet hominem circa ea, quae sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate; et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis, et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum *multum*, et *paucum*, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis, et boni singularis: sicut alia est ratio totius, et partis; et ideo Philos. in 1. Polit. *(cap. 1.)* dicit, quod « non bene dicunt, qui dicunt civitatem, et domum, et alia hujusmodi differre solum multitudine, et paucitate, et non specie ».

Ad tertium dicendum, quod domestica multitudo secundum Philos. in 1. Polit. *(cap. 3.)*, distinguitur secundum tres conjugationes; scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius; et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quaedam justitiae species, scilicet *oeconomica*, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 6. et ult.)*.

ARTICULUS VIII. 325

UTRUM JUSTITIA PARTICULARIS HABEAT MATERIAM SPECIALEM.

(1-2. q. 60. art. 2. corp. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 2. et 2. Ethic. lect. 8.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod justitia particularis non habeat materiam specialem: quia super illud Gen. 2.: *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glos. *(ordin. Aug. lib. 2. de Gen. cont. Man. cap. 10.)*: « Euphrates frugifer interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animae partes pertinet »: hoc autem non esset, si haberet materiam specialem; quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet; ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Praeterea. August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 61.)*, quod « quatuor sunt animae virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet: temperantia, prudentia, fortitudo, et justitia »: et dicit, quod quarta est justitia, quae per omnes diffunditur; ergo justitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Praeterea. Justitia dirigit hominem sufficienter in his, quae sunt ad alterum: sed per omnia, quae sunt hujus vitae, homo potest ordinari ad alterum; ergo materia justitiae est generalis, et non specialis.

Sed contra est, quod Phil. in 5. Ethic. *(cap. 2.)*, ponit justitiam particularem circa ea specialiter, quae pertinent ad communicationem vitae.

Respondeo dicendum, quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 2. et 6.)*: possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quae in usum hominis veniunt: sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum: secundum autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso; et ideo cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones, et res, secundum quamdam rationem objecti specialem; prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae, in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem; quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes: et sic

justitia non directe, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animae partes ·pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 61. art. 3. et 4.)*, virtutes cardinales *dupliciter* accipiuntur: *uno modo*, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias: *alio modo*, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis: et hoc modo loquitur ibi August.: dicit enim, quod « prudentia est cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum: temperantia est refraenatio cupiditatis ab his, quae temporaliter delectant: fortitudo est firmitas animi adversus ea, quae temporaliter molesta sunt: justitia est, quae per caeteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi », quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiae; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores; unde non sequitur, quod materia justitiae sit generalis.

ARTICULUS IX. 326

UTRUM JUSTITIA SIT CIRCA PASSIONES.

(4. Dist. 15. q. 1. art. 1. q. 2. ad 2.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod justitia sit circa passiones: dicit enim Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 3.)* quod « circa voluptates, et tristitias est moralis virtus »: voluptas autem (idest delectatio), et tristitia sunt passiones quaedam, ut supra habitum est *(1-2. q. 23. art. 4.)*, cum de passionibus ageretur; ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Praeterea. Per justitiam rectificantur operationes, quae sunt ad alterum: sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatae; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus: propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium; et propter superfluum amorem pecuniae proceditur ad furtum; ergo oportet, quod justitia sit circa passiones.

3. Praeterea. Sicut justitia particularis est ad alterum, ita etiam justitia legalis: sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam sunt manifeste circa passiones; ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Eth. *(cap. 1. et 2.)* quod est circa operationes.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas ex *duobus* apparet: *primo* quidem ex ipso subjecto justitiae, quod est voluntas; cujus motus, vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est *(1-2. q. 22. art. 3. et q. 59. art. 4.)*; sed solum motus appetitus sensitivi *passiones* dicuntur; et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia, et fortitudo, quae sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones: *alio modo* ex parte materiae, quia justitia est circa ea quae sunt ad alterum: non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur; et ideo justitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates, et tristitias, sicut circa materiam: nam fortitudo est circa timores, et audacias: sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem, et tristi-

tiam, sicut ad quosdam fines consequentes: quia, ut Phil. dicit in 7. Ethic. *(cap. 11.)* delectatio, et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem *malum,* hoc autem *bonum* dicimus: et hoc modo pertinent etiam ad justitiam; *quia non est justus, qui non gaudet justis operationibus,* ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 8.).*

Ad secundum dicendum, quod operationes exteriores mediae sunt quodammodo inter res exteriores, quae sunt earum materia, et inter passiones interiores, quae sunt earum principia: contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio: sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit: rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad justitiam: sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quae sunt circa passiones; unde surreptionem alienae rei justitia impedit, inquantum est contra aequalitatem in exterioribus constituendam: liberalitas vero, inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum: sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex objectis, ideo per se loquendo operationes exteriores magis sunt materia justitiae, quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularium personarum in communitate existentium; sicut bonum totius finis est cujuslibet partium: bonum autem unius personae singularis non est finis alterius; et ideo justitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae: quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum; inquantum scilicet praecipit lex fortia opera facere, et quae temperati, et quae mansueti, ut dicitur in 5. Ethicor. *(cap. 2.).*

ARTICULUS X. 327

UTRUM MEDIUM JUSTITIAE SIT MEDIUM REI.

(1-2. q. 64. art. 2. et 3. Dist. 33. q. 1. art. 3. q. 2. et 4. Dist. 25. q. 1. art. 1. q. 2. et Virt. q. 1. art. 13. ad 7. 12. 13. et 17.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod medium justitiae non sit medium *rei:* ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus: sed virtus moralis in 2. Ethic. *(cap. 6.)* definitur esse habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos; ergo et in justitia est medium *rationis,* non *rei.*

2. Praeterea. In his, quae simpliciter sunt bona non est accipere *superfluum,* et *diminutum,* et per consequens nec medium: sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 6.):* sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.);* ergo in justitia non est medium *rei.*

3. Praeterea. In aliis virtutibus ideo dicitur esse medium *rationis,* et non *rei,* quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas; quia *quod uni est multum, alteri est parum,* ut dicitur in 2. Eth. *(cap. 6. ante med.):* sed hoc etiam observatur in justitia, non enim eadem poena punitur,

qui percutit principem, et qui percutit privatam personam; ergo etiam justitia non habet medium *rei,* sed medium *rationis.*

Sed contra est, quod Philos. in 2. Ethic. *(cap. 6. et 7. et lib. 5. cap. 3. et 4.)* assignat medium justitiae secundum proportionalitatem *arithmeticam,* quod est medium *rei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. et 1-2. q. 59. art. 4.),* aliae virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones; secundum scilicet quod irascitur, et concupiscit, prout debet, secundum diversas ciscumstantias; et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum: et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos: sed materia justitiae est exterior operatio, secundum quod ipsa, vel res, cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam; et ideo medium justitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem: aequale autem est realiter medium inter majus, et minus, ut dicitur in 10. Met. *(tex. 19.);* unde justitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium *rei* est etiam medium *rationis;* et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod bonum simpliciter *dupliciter* dicitur. *Uno modo,* quod est omnibus modis bonum; sicut virtutes sunt bonae: et sic in his, quae sunt bona simpliciter, non est accipere medium, et extrema. *Alio modo* dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum; sicut patet de divitiis, et honoribus; et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum,* et *medium* quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene, vel male: et sic circa *simpliciter bona* dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quod injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam: et ideo oportet aliter adaequare utramque injuriam per vindictam, quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI. 328

UTRUM ACTUS JUSTITIAE SIT REDDERE UNICUIQUE QUOD SUUM EST.

(Infr. q. 66. art. 3. et 5. corp. et part. 1. q. 21. art. 1. corp. et 2. Dist. 27. art. 3. corp. et ad 3.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod actus justitiae non sit reddere unicuique quod suum est: Aug. enim 14. de Trin. *(cap. 9.)* attribuit justitiae subvenire miseris: sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra; ergo justitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Praeterea. Tullius in lib. 1. de Offic. *(tit. de Justitia)* dicit, quod « beneficentia, quam benignitatem, vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet »: sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus; ergo justitiae actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Praeterea. Ad justitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere; puta homicidia, adulteria, et alia hujusmodi: sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere; ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiae, quod dicitur actus ejus esse, *reddere unicuique quod suum est.*

Sed contra est, quod Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 24.): Justitia est, quae unicuique quod suum est, tribuit; alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 6. et 10. huj. q.)*, materia justitiae est operatio exterior; secundum quod ipsa, vel res, qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per justitiam ordinamur: hoc autem dicitur esse suum unicuique personae, quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur; et ideo proprius actus justitiae nihil aliud est, quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adjunguntur; sicut misericordia, liberalitas, et aliae hujusmodi virtutes, ut infra patebit *(q. 80.)*; et ideo subvenire miseris (quod pertinet ad misericordiam, sive pietatem), et liberaliter benefacere (quod pertinet ad liberalitatem) per quamdam reductionem attribuitur justitiae, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 5. Ethic. *(cap. 4.)*, omne superfluum in his quae ad justitiam pertinent, *lucrum* extenso nomine vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur *damnum*: et hoc ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione, et venditione, in quibus proprie haec nomina dicuntur; et exinde derivantur haec nomina ad omnia, circa quae potest esse justitia; et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULUS XII. 329

UTRUM JUSTITIA PRAEEMINEAT INTER OMNES VIRTUTES MORALES.

(Infr. q. 123. art. 12. et q. 141. art. 8. et 1-2. q. 66. art. 4. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 3.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod justitia non praeemineat inter omnes virtutes morales: ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est: ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est; ergo liberalitas est major virtus, quam justitia.

2. Praeterea. Nihil ornatur nisi per aliquid dignius se: sed magnanimitas est ornamentum et justitiae, et omnium virtutum, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3.)*; ergo magnanimitas est nobilior, quam justitia.

3. Praeterea. Virtus est circa difficile, et bonum, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.)*: sed fortitudo est circa magis difficilia, quam justitia; idest circa pericula mortis, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est, quod Tullius dicit in 1. Offic. *(tit. de Justitia)*: « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur »

Respondeo dicendum, quod si loquamur de justitia legali, manifestum est, quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales; inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae; et secundum hoc Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 1.)* dicit, quod « praeclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis »: sed etiam si loquamur de justitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione: quarum *prima* potest sumi ex parte subjecti; quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium: *secunda* ratio sumitur ex parte objecti: nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi: justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet; et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.)*. Et propter Philos. dicit in 1. Rhetor. *(cap. 9.)*: « Necesse est maximas virtutes esse eas, quae sunt aliis utilissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva: propter hoc et fortes, et justos maxime honorant; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello; justitia autem et in bello, et in pace ».

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriae virtutis bonum: justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune; et propterea justitia observatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterum liberalitas, quae de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit justitiae, auget ejus bonitatem: quae tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora; cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in bello, et in pace, sicut dictum est *(in corp.)*.

QUAESTIO LIX.

DE INJUSTITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum injustitia sit speciale vitium.
Secundo. Utrum injusta agere sit proprium injusti.
Tertio. Utrum aliquis possit injustum pati volens.
Quarto. Utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 330

UTRUM INJUSTITIA SIT VITIUM SPECIALE.

(Supr. q. 58. art. 5. ad 3. et infr. q. 79. art. 2. ad 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod injustitia non sit vitium speciale: dicitur enim 1. Joan 3.: *Omne peccatum est iniquitas:* sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est aequalitas quaedam; unde injustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas; ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus: sed injustitia opponitur omnibus virtutibus: nam quantum ad adulterium opponitur castitati; quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis; ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Injustitia justitiae opponitur, quae in voluntate est: sed omne peccatum est in voluntate, ut August. dicit *(lib. de Duab. Animab. cap. 10. et 11.);* ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod injustitia justitiae opponitur: sed justitia est specialis virtus; ergo injustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod injustitia est *duplex: una* quidem illegalis, quae opponitur legali justitiae: et *haec quidem secundum essentiam est speciale vitium;* inquantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit: sed *quantum ad intentionem est vitium generale;* quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, injustitiae habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est *(q. 58. art. 6.)*: *alio modo* dicitur injustitia secundum inaequalitatem quamdam ad alterum; prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis, et honoribus; et minus de malis, puta laboribus, et damnis: et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiae particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum; ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum: et secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum, quod injustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus; inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam, et ad alias virtutes morales; licet diversimode, sicut supra dictum est *(q. 58. art. 6.)*.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, sicut et ratio se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones, et ad operationes exteriores, quae sunt ad alterum; sed justitia perficit: voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes, quae sunt ad alterum; et similiter injustitia.

ARTICULUS II. 331

UTRUM ALIQUIS DICATUR INJUSTUS EX HOC, QUOD FACIT INJUSTUM.

(Infr. art. 4. ad 1. et 5. Eth. lect. 13. et Ps. 35. princ.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquis dicatur injustus ex hoc, quod facit injustum: habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 54. art. 2.)*; sed proprium objectum justitiae est *justum,* et proprium objectum injustitiae est *injustum;* ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quod facit justum, et injustus ex hoc quod facit injustum.

2. Praeterea. Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 9.)* falsam esse opinionem quorumdam, qui aestimant, in potestate hominis esse ut statim faciat injustum; et quod justus non possit minus facere injustum, quam injustus: hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti; ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc, quod facit injustum.

3. Praeterea. Eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis: sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus; ergo quicumque facit aliquid injustum, dicitur injustus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Eth. *(cap. 6.),* quod aliquis facit injustum, et injustus non est.

Respondeo dicendum, quod sicut objectum justitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus; ita etiam objectum injustitiae est aliquid inaequale; prout scilicet alicui attribuitur plus, vel minus, quam sibi competat: ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiae mediante proprio actu, qui vocatur *injustificatio;* potest ergo contingere, quod qui facit injustum, non est injustus *dupliciter: uno modo* propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium objectum; quae quidem recipit speciem, et nomen a per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem, quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid, quod est intentum; per accidens autem, quod est praeter intentionem; et ideo si aliquis faciat aliquid, quod est injustum, non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur *injustificatio: alio modo* potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum: potest enim injustificatio procedere, *quandoque* quidem ex aliqua passione: puta irae, vel concupiscentiae; *quandoque* autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet: et tunc proprie procedit ab habitu; quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod convenit illi habitui; facere ergo injustum ex intentione, et electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur, qui habet injustitiae habitum: sed facere injustum praeter intentionem, vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum per se, et formaliter acceptum specificat habitum: non autem prout accipitur materialiter, et per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud: sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quod objectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiae: sed objectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem; et ideo quod est per accidens, et praeter intentionem, non potest dici temperatum, nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum: et quantum ad hoc est dissimile in justitia, et in aliis virtutibus moralibus: sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS III. 332

UTRUM ALIQUIS POSSIT PATI INJUSTUM VOLENS.

(Infr. q. 66. art. 4. corp. et 5. Eth. lect. 12. 13. et 14.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit pati injustum volens: injustum enim est inaequale, ut dictum est *(art. praec.)*: sed aliquis laedendo seipsum recedit ab aequalitate, sicut et laedendo alium; ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri: sed quicumque facit sibi injustum, volens facit; ergo aliquis volens potest pati injustum, maxime a seipso.

2. Praeterea. Nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam injustitiam: sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc, quod privabantur antiquitus honore sepulturae, ut patet per Philos. in 5. Ethic. *(implic. cap. ult. sed expres. hab. in Syntagm. juris lib. 32. cap. 29.)*; ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum: et ita contingit, quod aliquis injustum patiatur volens.

3. Praeterea. Nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum: sed contingit, quod aliquis faciat injustum alicui hoc volens; puta si vendat ei rem carius, quam valeat; ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed contra est, quod *injustum pati* est oppositum ei, quod est *injustum facere*: sed nullus facit injustum nisi volens; ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente: passio autem secundum propriam rationem est ab alio; unde non potest esse idem secundum idem *agens*, et *patiens*, ut dicitur in 3. Physicor. *(tex. 8.)* et in 8. *(tex. 40.)*: principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas; et ideo illud proprie, et per se homo facit, quod volens facit: et e contrario illud proprie homo patitur, quod praeter voluntatem suam patitur: quia inquantum est volens, principium est ex seipso; et ideo, inquantum est hujusmodi, magis est agens, quam patiens; dicendum est ergo, quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens: per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id, quod est de se injustum, vel facere nolens (sicut cum quis praeter intentionem operatur) vel pati volens; sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate, quam debeat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id, quod ei non debet, non facit nec injustitiam, nec inaequalitatem: homo enim per suam voluntatem possidet res: et ita non est praeter suam proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest *dupliciter* considerari: *uno modo* secundum se: et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati (puta intemperantiae, vel imprudentiae), non tamen rationem injustitiae: quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia: *alio modo* potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura, et imago: et sic qui seipsum occidit, et injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati, et Deo, et ideo punitur tam secundum legem divinam, quam secundum legem humanam: sicut et de fornicatore Apostolus dicit *(1. Cor. 3.): Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.*

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris: in hoc autem quod est facere, et pati injustum, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est *(art. praec.)*: id autem quod est ibi formale, et per se, attenditur secundum voluntatem agentis, et patientis, ut ex dictis patet *(in corp. et art. praec.)*; dicendum est ergo, quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur: sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere: tamen alius non patietur injustum; quia volens patietur: et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur: et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULUS IV. 333

UTRUM QUICUMQUE FACIT INJUSTUM, PECCET MORTALITER.

(Infr. q. 69. art. 1. corp. et q. 70. art. 4. corp. et q. 110. art. 3. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non quicumque facit injustum, peccet mortaliter: peccatum enim veniale mortali opponitur: sed quandoque veniale peccatum est, quod aliquis faciat injustum: dicit enim Philosoph. in 5. Ethicor. *(cap. 8.)* de injusta agentibus loquens: « Quaecumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt »; ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Praeterea. Qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum a medio declinat: sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum, ut patet per Philos. in 2. Ethicor. *(cap. ult.)*; non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Praeterea. Charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale: sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia; ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Quidquid est contra legem Dei, est peccatum mortale: sed quicumque facit injustum, facit contra praeceptum legis Dei; quia vel redu-

citur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit *(q. 64. et seq.)*; ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 24. art. 12. et 1-2. q. 72. art. 5.)*, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, per quam est animae vita: omne autem nocumentum alteri illatum ex se charitati repugnat, quae movet ad volendum bonum alterius; et ideo cum injustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est, quod facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia *facti*, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum*, quae meretur veniam; non autem de ignorantia *juris*, quae non excusat, qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*.

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit injustitiam, deficit a perfecta ratione ejus quod est injustum facere; inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus, qui hoc patitur: puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non laedatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata, quae sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas; unde non est similis ratio.

QUAESTIO LX.

DE JUDICIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de judicio.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum judicium sit actus justitiae.
Secundo. Utrum sit licitum judicare.
Tertio. Utrum per suspiciones sit judicandum.
Quarto. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.
Quinto. Utrum judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.
Sexto. Utrum judicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS I. 334

UTRUM JUDICIUM SIT ACTUS JUSTITIAE.

(Infr. q. 63. art. 4. corp. et Isa. 1. lect. 6. princ.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod judicium non sit actus justitiae: dicit enim Philos. in 1. Ethic. *(cap. 3.)*, quod unusquisque bene judicat, quae cognoscit: et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur: vis autem

cognoscitiva per prudentiam perficitur; ergo judicium magis pertinet ad prudentiam, quam ad justitiam, quae est in voluntate, ut dictum est *(q. 58. art. 4.)*.

2. Praeterea. Apostolus dicit, 1. Cor. 2.: *Spiritualis judicat omnia:* sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur, Rom. 5.; ergo judicium magis pertinet ad charitatem, quam ad justitiam.

3. Praeterea. Ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam; quia virtuosus in singulis est regula, et mensura, secundum Philosophum in lib. 3. Ethic. *(cap. 4.)*; non ergo judicium magis pertinet ad justitiam, quam ad alias virtutes morales.

4. Praeterea. Judicium videtur ad solos judices pertinere: actus autem justitiae invenitur in omnibus justis; cum ergo non soli judices sint justi, videtur quod judicium non sit actus proprius justitiae.

Sed contra est, quod in Psal. 93. dicitur: *Quoadusque justitia convertatur in judicium.*

Respondeo dicendum, quod judicium proprie nominat actum judicis, inquantum judex est: judex autem dicitur, quasi *jus dicens:* jus autem est objectum justitiae, ut supra habitum est *(q. 57. art. 1.)*; et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi sive juris: quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis: sicut castus recte determinat ea, quae pertinent ad castitatem; et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus, quod est justum, proprie pertinet ad justitiam: propter quod Philos. in 5. Ethic. *(cap. 4.)* dicit, quod homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandam rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis, quam in practicis: in omnibus tamen ad rectum judicium *duo* requiruntur: quorum *unum* est ipsa virtus proferens judicium; et sic judicium est actus rationis: dicere enim, vel definire aliquid, rationis est: *aliud* autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte judicandum: et sic in his quae pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia; sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine; sic ergo judicium est quidam actus justitiae, sicut inclinantis ad recte judicandum; prudentiae autem, sicut judicium proferentis; unde et synesis, ad prudentiam pertinens dicitur *bene judicativa*, ut supra habitum est *(q. 51. art. 3.)*.

Ad secundum dicendum, quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiae pronuntiat; sicut justus per virtutem prudentiae pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso: sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet *(q. 58. art. 2. 9. et 10.)*: homo autem est dominus eorum, quae ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum, quae ad alium pertinent; et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est *(in resp. ad 1.)*: sed in his, quae pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus; et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam, quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans, et praecipiens quod justum est; in subditis autem est tamquam virtus executiva, et ministrans; et ideo judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in praesidente.

ARTICULUS II. 335

UTRUM SIT LICITUM JUDICARE.

(Infr. art. 3. et 6. q. 67. art. 1. et 4. Dist. 48. q. 1. art. 1. et Rom. 1. et 1. Cor. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit licitum judicare: non enim infligitur poena nisi pro illicito: sed judicantibus imminet poena, quam non judicantes effugiunt, secundum illud Matth. 7.: *Nolite judicare, ut non judicemini;* ergo judicare est illicitum.

2. Praeterea. Rom. 14. dicitur: *Tu qui es, quis judicas alienum servum? suo domino stat, aut cadit:* Dominus autem omnium Deus est; ergo nulli homini licet judicare.

3. Praeterea. Nullus homo est sine peccato, secundum illud 1. Joann. 1.: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus:* sed peccanti non licet judicare, secundum illud Rom. 2.: *Inexcusabilis es, o homo omnis, qui judicas: in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas: eadem enim agis, quae judicas;* ergo nulli est licitum judicare.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. 16.: *Judices, et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio.*

Respondeo dicendum, quod judicium intantum est licitum, inquantum est justitiae actus: sicut autem ex praedictis patet *(art. praec.),* ad hoc quod judicium sit actus justitiae, *tria* requiruntur: *primo* quidem, ut procedat ex inclinatione justitiae: *secundo,* quod procedat ex auctoritate praesidentis: *tertio,* quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae.

Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum, et illicitum: *uno* quidem modo, quando est contra rectitudinem justitiae: et sic dicitur *judicium perversum,* vel *injustum: alio* modo, quando homo judicat de his, in quibus non habet auctoritatem: et sic dicitur *judicium usurpatum: tertio* modo, quando deest certitudo rationis; puta cum aliquis de his judicat, quae sunt dubia, vel occulta, propter aliquas leves conjecturas: et sic dicitur *judicium suspiciosum,* vel *temerarium.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 18.):* vel prohibet ibi judicium de divinis; de quibus, cum sunt supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth. *(can. 5.):* vel prohibet judicium, quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysost. dicit *(hom. 17. in op. imperf. circ. princ.).*

Ad secundum dicendum, quod judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. 1.: *Quod justum est, judicate;* et postea subdit: *Quia Dei est judicium.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysost. dicit super illud Matth. 7.: *Nolite judicare (hom. 24. in Matth.):* et praecipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica; quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum: si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat, propter officium, potest cum humilitate, et timore vel arguere, vel judicare; unde August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 19.):* « Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus »: nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum, vel simile.

ARTICULUS III. 336

UTRUM JUDICIUM EX SUSPICIONE PROCEDENS SIT ILLICITUM.

(Locis supra art. 2. inductis et Quodl. 12. art. 25.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod judicium ex suspicione procedens non sit illicitum: suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philos. in 6. Ethic. *(cap. 3.)* ponit, quod suspicio se habet et ad verum, et ad falsum: sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta; cum ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus, et contingentibus, videtur quod nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Praeterea. Per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo: sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere; ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Praeterea. Si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducatur; quia judicium est actus justitiae, ut dictum est *(art. 1. huj. q.):* sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est *(q. 59. art. 4.);* ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum: sed hoc est falsum; quia *suspiciones vitare non possumus:* ut dicit Glos. Aug. *(ord. tract. 90. in Joan.),* super illud 1. Cor. 4.: *Nolite ante tempus judicare;* ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Chrys. super illud Matth. 7.: *Nolite judicare,* etc. *(hom. 17.)* dicit: « Dominus hoc mandato non prohibet, Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes caeteros, et condemnantes ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit; et contingit ex *tribus: uno* quidem *modo* ex hoc, quod aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. 10.: *In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat; alio modo* provenit ex hoc, quod aliquis male afficitur ad alterum: cum enim aliquis contemnit, vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso; quia unusquisque faciliter credit, quod, appetit: *tertio modo* provenit ex longa experientia; unde Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 13.)*

quod « senes sunt maxime suspiciosi; quia multoties experti sunt aliorum defectus »: *primae* autem *duae* suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus: *tertia* vero causa diminuit rationem suspicionis; inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis; et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem *triplex* gradus suspicionis: *primus* quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat: et hoc est veniale, et leve peccatum: pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Glos. *(ord. Aug. cit. in arg. 3.)* super illud 1. ad Cor. 4.: *Nolite ante tempus judicare: secundus* gradus est, cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi; unde Glos. ibidem subdit: « Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, idest definitivas, firmasque sententias continere debemus »: *tertius* gradus est, cum aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum: et hoc directe ad justitiam pertinet; unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae; puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; et ideo injuriatur ei.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia, et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est *(q. 58. art. 9. et q. 59. art. 2.)*, tunc judicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit: et tunc est peccatum mortale, ut dictum est *(in corp. art.)*: judicium autem interius pertinet ad justitiam, secundum quod comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem; sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS IV. 337

UTRUM DUBIA SINT IN MELIOREM PARTEM INTERPRETANDA.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda: judicium enim magis debet esse de eo, quod in pluribus accidit: sed in pluribus accidit, quod aliqui male agant; quia *stultorum infinitus est numerus,* ut dicitur Eccle. 1.: *Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua,* ut dicitur Gen. 8.; ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quam in bonum.

2. Praeterea. Augustin. dicit *(lib. 1. de Doctr. Christ. cap. 27.)*, quod *ille pie, et juste vivit, qui rerum integer est aestimator, in neutram partem declinando:* sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem; ergo hoc non est faciendum.

3. Praeterea. Homo debet diligere proximum, sicut seipsum: sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud Job 9.: *Verebar omnia opera mea;* ergo videtur, quod ea quae sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est, quod Rom. 14. super illud: *Qui non manducat, manducantem non judicet,* dicit Gloss. *(ord. Aug. lib. 2. de Serm. Dom. in monte cap. 18.):* « Dubia in meliorem partem sunt interpretanda ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 2.),* ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum: nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente; et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere, quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur: sed melius est, quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quod aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus: in judicio enim, in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum, vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet, vel malum, si falso; quia *verum* est bonum intellectus: *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in 6. Ethicor. *(cap. 2. et lib. 5. Metaph. tex. 8.);* et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt: sed in judicio, quo judicamus de hominibus, praecipue attenditur bonum, et malum ex parte ejus, de quo judicatur; qui hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur, et contemptibilis, si judicetur malus; et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat: ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius; sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriorem, vel meliorem partem, contingit *dupliciter; uno modo* per quamdam suppositionem: et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius: quia remedium, quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum: *alio modo* interpretamur aliquid in bonum, vel malum, definiendo, sive determinando: et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est: in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est *(in corp. art. et ad 2.).*

ARTICULUS V. 338

UTRUM SIT SEMPER SECUNDUM LEGES SCRIPTAS JUDICANDUM.

(Infr. art. 6. corp.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non sit semper secundum leges scriptas judicandum: semper enim vitandum est injustum judicium: sed quandoque leges scriptae continent injustitiam, secundum illud Isa. 10.: *Vae*

qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitiam scripserunt; ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Praeterea. Judicium oportet esse de singularibus eventibus: sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Phil. in 5. Ethic. *(cap. 10.);* ergo videtur, quod non semper sit secundum leges scriptas judicandum.

3. Praeterea. Lex ad hoc scribitur, ut sententia legislatoris manifestetur; sed quandoque contingit, quod si ipse legislator praesens esset, aliter judicaret; ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Ver. Relig. *(cap. 31.):* « In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae, et firmatae, non licebit judicibus de eis judicare, sed secundum ipsas ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.),* judicium nihil aliud est, quam quaedam definitio, vel determinatio ejus quod justum est: fit autem aliquid justum *dupliciter: uno modo* ex ipsa natura rei; quod dicitur *jus naturale : alio modo* ex quodam condicto inter homines; quod dicitur *jus positivum,* ut supra habitum est *(q. 57. art. 2.);* leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem: aliter tamen, et aliter: nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit: non enim habet robur ex lege, sed ex natura: jus autem positivum scriptura legis et continet, et instituit, dans ei auctoritatis robur; et ideo necesse est, quod judicium fiat secundum legis scripturam, alioquin judicium deficeret vel a justo naturali, vel a justo positivo.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere, vel auferre: qui nec voluntas hominis potest immutare naturam: et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi: ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt, utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est *(q. 57. art. 2. ad 2.);* et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est *(1-2. q. 95. art. 2.);* et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum, quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur juri naturali, vel semper, vel ut in pluribus; ita etiam leges, quae sunt recte positae, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale; et ideo in talibus non est secundum literam legis judicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator; unde Jurisp. dicit *(Modestinus in Reip. lib. VIII. ex quo refertur in ff. lib. 1. tit. 3. leg. 25.):* « Nulla ratio juris, aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem »: et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI. 339

UTRUM JUDICIUM PER USURPATIONEM REDDATUR PERVERSUM.

(Supr. art. 2. et infr. q. 67. art. 1. et 4. Dist. 17. q. 3. art. 3. et Dist. 48. q. 1. art. 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod judicium per usurpationem non reddatur perversum: justitia enim est rectitudo quaedam in agendis: sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur; sed a quocumque est accipienda; ergo etiam nihil deperit justitiae, a quocumque justum determinetur, quod pertinet ad rationem judicii.

2. Praeterea. Peccata punire ad judicium pertinet: sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos, quos puniebant: sicut Moyses occidendo Aegyptium, ut habetur Exod. 2. et Phinees filius Eleazari Zambri filium Salumi, ut legitur Num. 25. et *reputatum est ei ad justitiam,* ut dicitur in Psal. 105.; ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Praeterea. Potestas spiritualis distinguitur a temporali: sed quandoque Praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his, quae pertinent ad saecularem potestatem; ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Praeterea. Sicut ad recte judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supradictis patet *(art. 2. huj. q.)*: sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiae, vel non habens scientiam juris; ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 14.: *Tu quis es, qui judicas alienum servum?*

Respondeo dicendum, quod cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est *(art. praec.)*, ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium: cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate; quae quidem se extendit ad eos, qui communitati subduntur; et ideo sicut injustum esset, ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quae non esset publica auctoritate sancita: ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium, quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur: sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult: sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est, quod aliquis judicetur ab eo, qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quod Moyses videtur Aegyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. 7. quod *percusso Aegyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israël:* vel potest dici, quod Moyses occidit Aegyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatae tutelae; unde Ambros. dicit in lib. 1. de Offic. *(cap 36.)*, quod « qui non repellit injuriam a socio, cum potest, tam est in vitio, quam ille qui facit »: et inducit exemplum Moysi: vel potest dici, sicut dicit August. in QQ. Exodi *(lib. 2. q. 2. et lib. 22. cont. Faust. cap. 70.)*, quod « sicut terra ante utilia

semina herbarum inutilium fertilitate laudatur: sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat »; inquantum scilicet erat signum virtutis ejus, qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est, quod ex inspiratione divina zelo Dei commotus hoc fecit: vel quia licet nondum esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis; et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios Judices, quibus hoc erat praeceptum.

Ad tertium dicendum, quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae *(ut Greg. Nazianz. dicit orat. 17.)*; et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus scientiae, et justitiae sunt perfectiones singularis personae; et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

QUAESTIO LXI.

DE PARTIBUS JUSTITIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus justitiae; et *primo* de partibus subjectivis, quae sunt species justitiae, scilicet: distributiva, et commutativa: *secundo* de partibus quasi integralibus: *tertio* de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis. Circa *primum* occurrit *duplex* consideratio: *prima* de ipsis justitiae partibus: *secunda* de vitiis oppositis; et quia restitutio videtur esse actus commutativae justitiae; *primo* considerandum est de distinctione justitiae commutativae, et distributivae: *secundo* de restitutione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum sint duae species justitiae, scilicet: justitia distributiva, et commutativa.

Secundo. Utrum eodem modo in eis medium accipiatur.

Tertio. Utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia.

Quarto. Utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS I. 340

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR DUAE SPECIES JUSTITIAE, SCILICET: COMMUTATIVA, ET DISTRIBUTIVA.

(Part. 1. q. 21. art. 1. et Dist. 33. q. 3. art. 4. q. 5. et 4. Dist. 46. q. 1. art. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur duae species justitiae: justitia *distributiva* et *commutativa*: non enim potest esse

justitiae species, quod multitudini nocet; cum justitia ad bonum commune ordinetur: sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis: tum quia exhauriuntur opes communes: tum etiam quia mores hominum corrumpuntur: dicit enim Tullius in lib. 2. de Offic. *(in tit.: Duplex liberalitatis genus, etc.)* : « Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior »; ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiae speciem.

2. Praeterea. Justitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est *(q. 58. art. 11.)* : sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune; ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Praeterea. Justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est *(q. 58. art. 6.)* : sed distribuere semper ad principem pertinet; ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Praeterea. *Distributivum justum est bonorum communium,* ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 2. cir. fin. et cap. 3.)*: sed communia pertinent ad justitiam legalem; ergo justitia distributiva non est species justitiae particularis, sed justitiae legalis.

5. Praeterea *Unum,* et *multa* non diversificant speciem virtutis: sed justitia commutativa consistit in hoc, quod aliquid redditur uni; justitia vero distributiva in hoc, quod aliquid datur multis; ergo non sunt diversae species justitiae.

Sed contra est, quod Philos. in 5. Ethic. *(cap. 2.)* ponit duas partes justitiae; et dicit, quod una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 58. art. 7. et 8.)*, justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam; quae comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum: potest autem ad aliquam partem *duplex* ordo attendi: *unus* quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quae consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem; *alius* ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo ejus, quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem; et ideo duae sunt justitiae species; scilicet: distributiva, et commutativa.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur: ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars, et totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius, quodammodo est partis: et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad praesidentem communibus bonis: sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti justa distributione: quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiae; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatae personae.

Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem a termino *ad quem:* et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea, quae sunt privatarum per-

sonarum in bonum commune: sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiae particularis.

Ad quintum dicendum, quod justitia distributiva, et commutativa non solum distinguuntur secundum *unum*, et *multa;* sed secundum diversam debiti rationem: alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II. 341

UTRUM MEDIUM EODEM MODO ACCIPIATUR IN JUSTITIA DISTRIBUTIVA, ET COMMUTATIVA.

(Infr. art. 4. et 3. Dist. 27. art. 3. et 3. Dist. 22. q. 1. art. 3. et Virt. q. 1. art. 13. ad 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva, et commutativa: utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est *(art. praec.)*: sed in omnibus temperantiae, vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium; ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva, et commutativa.

2. Praeterea. Forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur: cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Praeterea. In justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum: sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam; ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 3.)* quod in justitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem; in commutativa autem secundum arithmeticam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)* in distributiva justitia datur aliquid alicui privatae personae, inquantum id quod est totius, est debitum parti: quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto; et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate, quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem; in oligarchica secundum divitias; in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter; et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas: ut, scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae, excedat rem quae datur alii; et ideo dicit Philos. *(lib. 5. Ethicor. cap. 3.)*, quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem,* in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem: sicut si dicamus, quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus: non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem; quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno: sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem ejus, quae accepta est; ut maxime

patet in emptione, et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis; et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet, quam suum sit de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est; et sic fit aequalitas secundum *arithmeticam medietatem,* quae attenditur secundum parem quantitatis excessum; sicut *quinque* est medium inter sex, et quatuor; in unitate enim excedit, et exceditur; si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor; erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem: sed in justitia accipitur medium rei; et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quod generalis forma justitiae est aequalitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa: in una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus, et passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei: major enim est injuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona; et ideo conditio personae in distributiva justitia attenditur secundum se; in commutativa autem, secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III. 342

UTRUM MATERIA UTRIUSQUE JUSTITIAE SIT DIVERSA.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod materia utriusque justitiae non sit diversa: diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis; ut patet in temperantia, et fortitudine; si ergo distributivae justitiae, et commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Praeterea. Distributio, quae pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniae, vel honoris, vel aliorum, quaecumque dispartiri possunt inter eos, qui civitate communicant, ut dicitur in 5. Ethicor. *(cap. 2.),* quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quae pertinet ad commutativam justitiam; ergo non est diversa materia distributivae, et commutativae justitiae.

3. Praeterea. Si sit alia materia distributivae justitiae, et alia materia commutativae, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas: sed Philos. *(loc. cit.),* ponit unam speciem commutativae justitiae, quae tamen habet multiplicem materiam; non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in contrarium est, quod dicitur in 5. Ethic. *(loc. cit.),* quod una species justitiae est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 58. art. 9. ad 2. et art. 10.),* justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet: distributionem, et commutationem; quae quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum: *rerum* quidem, sicut cum aliquis vel aufert, vel restituit alteri suam rem: *personarum* autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo, vel conviciando;

aut etiam cum reverentiam exhibet: *operum* autem, sicut cum aliquid juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus; si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiae ea, quorum operationes sunt usus: eadem est materia distributivae, et commutativae justitiae: nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio: si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus, et operibus, sic invenitur utrobique alia materia: nam distributiva justitia est directiva distributionum: commutativa vero justitia est directiva commutationum, quae attendi possunt inter duas personas: quarum *quaedam* sunt involuntariae, *quaedam* vero voluntariae. *Involuntariae* quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito: quod quidem contingit *quandoque* occulte per fraudem, *quandoque* etiam manifeste per violentiam: utrumque autem contingit, *aut* in rem, *aut* in personam propriam, *aut* in personam conjunctam: in rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, et vocatur *furtum:* si autem manifeste, vocatur *rapina:* in personam autem propriam, *vel* quantum ad ipsam consistentiam personae, *vel* quantum ad dignitatem ipsius: si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem: quantum autem ad dignitatem personae laeditur aliquis, occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia hujusmodi; manifeste autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem: quantum autem ad personam conjunctam, laeditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat: et haec etiam manifeste fieri possunt: et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriae committi, sicut et in personam principalem: sed adulterium, et servi seductio sunt propriae injuriae circa has personas: tamen quia servus est possessio quaedam domini, hoc refertur ad furtum. *Voluntariae* autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum: et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiae, sed liberalitatis: intantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti; quod quidem contingit *multipliciter: uno* modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei; sicut accidit in venditione, et emptione: *alio* modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem: et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus, quae aliquid fructificant, vel simpliciter *mutuum,* seu *commodatum* in rebus, quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi: si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio,* et *conductio: tertio* modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed: *vel* ratione conservationis, sicut in deposito: *vel* ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fidejubet: in omnibus autem hujusmodi actionibus, sive voluntariis, sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem recompensationis; et ideo omnes istae actiones ad unam speciem justitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS IV. 343

UTRUM JUSTUM SIT SIMPLICITER IDEM QUOD CONTRAPASSUM.

(5. Eth. lect. 8.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod *justum* sit simpliciter idem, quod *contrapassum:* judicium enim divinum est simpliciter justum: sed haec est forma divini judicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. 7.: *In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis:* ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Praeterea. In utraque justitiae specie datur aliquid alicui secundum quamdam aequalitatem: in respectu quidem ad dignitatem personae, in justitia distributiva: quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera, quibus aliqui communitati serviunt: in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa: secundum autem utramque aequalitatem aliquis contrapatitur, secundum quod facit; ergo videtur, quod justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Praeterea. Maxime videtur, quod non oporteat aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii, et involuntarii: qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur: sed voluntarium, et involuntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiae, quod est medium rei, et non quoad nos; ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est, quod Philos. in 5. Ethic. *(cap. 5.)* probat, non quodlibet justum esse contrapassum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur *contrapassum,* importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem: quod quidem propriissime dicitur in passionibus, et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi laedit: puta si percutit, quod repercutiatur: et hoc quidem justum determinatur in lege Exod. 21.: *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo,* etc.; et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum;* prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur: et hoc etiam justum damnum continetur in lege Exod. 22.: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit, vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove:* tertio vero transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio, et passio: sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est *(q. 59. art. 3.):* in omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitiae commutativae recompensatio secundum aequalitatem; ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni: non autem semper esset aequalis, si idem specie aliquis pateretur, quod fecit: nam primo quidem cum aliquis injuriose laedit alterius personam majorem, major est actio, quam passio ejusdem speciei, quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur: similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio, quam esset passio, si sibi sola res illa auferretur: quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur; et ideo punitur in hoc, quod multipli-

eius restituat: quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelae securitatem infringendo; similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper aequalis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius est multo major, quam sua; et ideo oportet secundum quamdam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata: et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet: quia in distributiva justitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum,* sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativae justitiae; prout scilicet recompensantur praemia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quod si alicui, qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae justitiae, sed commutativae: in distributiva enim justitia non attenditur aequalitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.

Ad tertium dicendum, quod quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria: et sic accipitur ut major res; unde oportet majorem poenam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

QUAESTIO LXII.

DE RESTITUTIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Cujus actus sit.
Secundo. Utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui.
Tertio. Utrum oporteat illud multiplicatum restituere.
Quarto. Utrum oporteat restitui, quod quis non abstulit.
Quinto. Utrum oporteat restitui ei, a quo acceptum est.
Sexto. Utrum oporteat restituere eum, qui accepit.
Septimo. Utrum aliquem alium.
Octavo. Utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS I. 344

UTRUM RESTITUTIO SIT ACTUS JUSTITIAE COMMUTATIVAE.

(Infr. art. 5. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod restitutio non sit actus justitiae commutativae: justitia enim respicit rationem debiti: sed sicut donatio potest

esse ejus, quod non debetur, ita etiam et restitutio; ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiae.

2. Praeterea. Illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest: sed justitia, et injustitia sunt circa quasdam actiones, et passiones, quae non manent, sed transeunt; ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiae.

3. Praeterea. Restitutio est quasi quaedam recompensatio ejus, quod subtractum est: sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione; puta cum aliquis distribuens minus dat alicui, quam debeat habere; ergo restitutio non magis est actus commutativae justitiae, quam distributivae.

Sed contra. Restitutio ablationi opponitur: sed ablatio rei alienae est actus injustitiae circa commutationes; ergo restitutio ejus est actus justitiae, quae est in commutationibus directiva.

Respondeo dicendum, quod restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suae: et ita in restitutione attenditur aequalitas justitiae secundum recompensationem rei ad rem; quod pertinet ad justitiam commutativam, et ideo restitutio est actus commutativae justitiae; quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo, vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina, vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est proprie loquendo ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit, quod ei non debetur: habet tamen aliquam similitudinem restitutionis; quia res materialiter eadem est: non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus: unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitaten; et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem, et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire: sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones, vel passiones, quae pertinent ad reverentiam, vel injuriam alicujus personae, seu nocumentum, vel profectum: ita etiam nomen restitutionis derivatur ad haec, quae licet realiter non maneant, tamen manent in effectu: *vel* corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus: *vel* qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompensatio, quam facit distribuens ei, cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei [al. *sui*] ad rem; ut quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur, et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICULUS II. 345

UTRUM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM, QUOD FIAT RESTITUTIO EJUS QUOD ABLATUM EST.

(4. Dist. 15. q. 1. art. 8. q. 2. et Quodl. 12. art. 6.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium ad salutem, quod fiat restitutio ejus quod ablatum est: quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis: sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum; puta cum aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam; ergo non videtur esse de necessitate salutis, quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Praeterea. Committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis; quia sic homo esset perplexus: sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato; puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo; ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Praeterea. Quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit: sed aliquando alicui aufertur honor suae personae ex hoc ipso, quod passus est ab aliquo injuste vituperante eum; ergo non potest ei restitui quod ablatum est: et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Praeterea. Ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur ei auferre; quia quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, ut Philos. dicit in 2. Physic. *(tex. 56.)*: sed cum aliquis impedit aliquem, ut non consequatur praebendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem praebendae; quia quandoque non posset; non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Aug. dicit in epist. ad Mac. *(54. Caus. 14. q. 6.)*: « Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non reddatur, poenitentia non agitur, sed simulatur: si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest ».

Respondeo dicendum, quod restitutio, sicut dictum est *(art. praec.)*, est actus justitiae commutativae, quae in quadam aequalitate consistit; et ideo restituere importat redditionem illius rei, quae injuste ablata est, sic enim per iteratam ejus exhibitionem aequalitas reparatur: si vero juste ablatum sit, aequalitas erit; et ideo non necessarium erit ut ei restituatur: quia justitia in aequalitate consistit; cum ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est, quod restituere id quod injuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit, quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus, qui sunt ad Deum, et ad parentes, ut Phil. dicit in 8. Eth. *(cap. ult.)*; et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est: puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alicui famam *tripliciter* auferre: *uno modo* verum dicendo, et juste; puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato; et tunc non tenetur ad restitutionem famae: *alio modo* falsum dicendo, et injuste: et tunc tenetur restituere famam, con-

fitendo se falsum dixisse: *tertio modo* verum dicendo, sed injuste; puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: et tunc tenetur ad restitutionem famae, quantum potest, sine mendacio tamen; utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum diffamaverit: vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est *(in solut. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit: potest tamen fieri, ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam *multipliciter: uno modo* juste; puta si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiae, procuret quod detur alicui personae digniori: et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam: *alio modo* injuste; puta si intendat ejus nocumentum, quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid hujusmodi: et tunc si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum, et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale; quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri: si vero jam firmatum sit quod alicui detur praebenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret; et ideo tenetur ad restitutionem aequalis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III. 346

UTRUM SUFFICIAT RESTITUERE SIMPLUM, QUOD INJUSTE ABLATUM EST.

(Infr. art. 4. et 1-2. q. 105. art. 8. ad 9. et 4. Dist. 15. q. 1. art. 5. q. 2. ad 6.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sufficiat restituere simplum, quod injuste ablatum est: dicitur enim Exod. 22.: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit, vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove:* sed quilibet tenetur mandata divinae legis observare; ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

2. Praeterea. *Ea quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt,* ut dicitur ad Rom. 15.: sed, Lucae 19., Zachaeus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum;* ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injuste accepit.

3. Praeterea. Nulli potest juste auferri id, quod dare non debet: sed judex juste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est, pro emenda; ergo homo debet illud solvere: et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est, quod restitutio reducit ad aequalitatem, quod inaequaliter ablatum est: sed aliquis reddendo quod accepit, simplum, reducit ad aequalitatem; ergo solum tenetur restituere tantum, quantum accepit.

Respondeo dicendum, quod cum aliquis injuste accipit rem alienam, *duo* sunt ibi consideranda: quorum *unum* est inaequalitas ex parte rei, quae quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis: *aliud* autem est injustitiae culpa, quae potest esse etiam cum aequalitate rei; puta cum aliquis intendit inferre

violentiam, sed non praevalet; quantum ergo ad *primum,* adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam aequalitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum, quantum habuerit de alieno: sed quantum *ad culpam,* adhibetur remedium per poenam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideo antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus, quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM: quia lex illa determinativa est poenae per judicem infligendae: et etiam illud praeceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis praecepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est *(1-2. q. 104. art. 3.);* potest tamen idem, vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quod Zachaeus id dixit, quasi supererogare volens; unde et praemiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

AD TERTIUM dicendum, quod judex condemnando juste potest accipere aliquid amplius loco emendae, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

ARTICULUS IV. 347

UTRUM ALIQUIS DEBEAT RESTITUERE QUOD NON ABSTULIT.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod aliquis debeat restituere quod non abstulit: ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere: sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit: puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura: et sic videtur, quod teneatur ad ejus restitutionem; ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. PRAETEREA. Ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum, videtur eum damnificare in toto eo, quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert; ergo videtur, quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. PRAETEREA. Justitia humana derivatur a justitia divina: sed Deo debet aliquis restituere plus, quam accepit ab eo, secundum illud Matth. 25.: *Sciebas, quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi;* ergo justum est, ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

SED CONTRA est, quod recompensatio ad justitiam pertinet, inquantum aequalitatem facit: sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale; ergo talis restitutio non est justum quod fiat.

RESPONDEO dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id, in quo ipsum damnificat: damnum enim dicitur ex eo, quod aliquis minus habet, quam debet habere, secundum Phil. in 5. Eth. *(cap. 4.);* et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus, in quo aliquem damnificavit; sed aliquis damnificatur *dupliciter: uno modo,* quia aufertur ei id, quod actu habebat: et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem aequalis: puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus: *alio modo,* si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi: et tale damnum non oportet recompensare ex aequo; quia minus est habere aliquid virtute, quam habere actu: qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem, vel potentiam: et ideo si redderetur ei, ut haberet hoc in

actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum: quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est *(art. praec.)*: tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum, et negotiorum.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM, et SECUNDUM: nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute: et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute: et utrumque potest multipliciter impediri.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit; et ideo verbum illud: *vel* intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse: *vel* intelligitur quantum ad hoc, quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et a nobis: quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V. 348

UTRUM OPORTEAT SEMPER RESTITUTIONEM FACERE EI, A QUO ACCEPTUM EST ALIQUID.

(4. Dist. 15. q. 1. art. 5. et opusc. 67. et 73. cap. 14. et 18.).

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quod non oporteat semper restitutionem facere ei, a quo acceptum est aliquid; nulli enim debemus nocere: sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; puta si aliquis redderet gladium depositum furioso; ergo non semper est restituendum ei, a quo acceptum est.

2. PRAETEREA. Ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare: sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accepit; sicut apparet in dante, et accipiente aliquid simoniace; ergo non semper restituendum est ei, a quo acceptum est.

3. PRAETEREA. Nullus tenetur ad impossibile: sed quandoque est impossibile restituere ei, a quo acceptum est; vel quia est mortuus; vel quia nimis distat; vel quia est ignotus; ergo non semper facienda est restitutio ei, a quo acceptum est.

4. PRAETEREA. Magis debet homo recompensare ei, a quo majus beneficium accepit: sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii: quam ab illo qui mutuavit, vel deposuit; sicut a parentibus; ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri, quam restituendum ei, a quo acceptum est.

5. PRAETEREA. Vanum est restituere illud, quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit; sed si praelatus injuste aliquid Ecclesiae subtraxit, et ei restituat, ad manus ejus deveniet; quia ipse est rerum Ecclesiae conservator; ergo non debet restituere Ecclesiae, a qua abstulit: et sic non semper restituendum est ei, a quo est ablatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 13.: *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.*

RESPONDEO dicendum, quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae justitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est *(art. 2. huj. q. et q. 58. art. 10.)*: hujusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset, nisi ei, qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod

deest; et ad hanc suppletionem faciendam, necesse est ut ei fiat restitutio, a quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei, cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus, cui restituitur: omnia enim quae possidentur, sub ratione utilis cadunt: nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quod aliquis *dupliciter* aliquid dat illicite: *uno* modo, quia ipsa datio est illicita, et contra legem; sicut patet in eo, qui simoniace aliquid dedit: et talis meretur amittere, quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his; et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere: *alio* modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita, sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem; unde et mulier potest sibi retinere, quod ei datum est: sed si superflue aliquid per fraudem, vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quod si ille, cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere, secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), praemissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus, cui est restitutio facienda: si vero sit mortuus illi, cui est restitutio facienda, debet restitui haeredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso: si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur; et praecipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc, quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his, a quibus accepit majora beneficia: non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno: quod contingeret, si quod debet uni, alteri restitueret: nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset, et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quod praelatus potest rem Ecclesiae surripere *tripliciter: uno modo,* si rem Ecclesiae non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet; puta si Episcopus usurparet sibi rem Capituli: et tunc planum est, quod debet restituere, ponendo in manus eorum, ad quos de jure pertinet: *alio modo,* si rem Ecclesiae suae custodiae deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei, vel amici: et tunc debet restituere Ecclesiae, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat: *tertio modo* potest praelatus surripere rem Ecclesiae solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiae: et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI. 349

UTRUM TENEATUR SEMPER RESTITUERE ILLE QUI ACCEPIT.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non teneatur semper restituere ille qui accepit: per restitutionem enim reparatur aequalitas justitiae, quae consistit in hoc, quod subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus

habet: sed contingit quandoque, quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius; ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Praeterea. Nullus tenetur crimen suum detegere: sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit; ut patet in furto; ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Praeterea. Ejusdem rei non est multoties restitutio facienda: sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit; ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed contra. Ille, qui peccavit, tenetur satisfacere: sed restitutio ad satisfactionem pertinet; ergo ille, qui abstulit, tenetur restituere.

Respondeo dicendum, quod circa illum, qui rem alienam accepit, *duo* sunt consideranda; *scilicet:* ipsa res accepta, *et* ipsa acceptio: ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundum formam commutativae justitiae: sed ipsa acceptio rei alienae potest *tripliciter* se habere. *Quandoque* enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus, qui est rei dominus; ut patet in furto, et rapina: et tunc tenetur ad restitutionem, non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosae actionis, etiamsi res apud ipsum non remaneat: sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat: ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur, ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. *Alio modo* aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus, cujus est res; sicut patet in mutuis: et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit, tenetur enim recompensare ei, qui gratiam fecit: quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. *Tertio modo* aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate; sicut patet in depositis; et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimmo accipiendo impendit obsequium: tenetur autem ratione rei; et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem: secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc, quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat; sed ad hoc, quod illi qui minus habet, suppleatur; unde in his, quae unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius; et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit, ratione injuriosae acceptionis [al. *actionis*], et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quod homo etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione: et ita per Sacerdotem, cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienae.

Ad tertium dicendum, quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus, a quo est aliquid injuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei, qui restituit: qui tamen potest condonare.

ARTICULUS VII. 350

UTRUM ILLI, QUI NON ACCEPERUNT, TENEANTUR RESTITUERE.

(4. Dist. 15. q. 1. art. 5. q. 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod illi, qui non acceperunt, non teneantur restituere; restitutio enim quaedam poena est accipientis: sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit; ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Praeterea. Justitia non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat: sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multoties restitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quae tamen ei non aufertur; ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Praeterea. Nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet: sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret; non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc, quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 1.: *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienae, quam accepit, sed etiam ratione injuriosae acceptionis; et ideo quicumque est causa injustae acceptionis, tenetur ad restitutionem; quod quidem contingit *dupliciter; directe* scilicet et *indirecte. Directe* quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum; et hoc quidem *tripliciter: primo* quidem *modo* ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem; quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc, quod aliena accepit: *alio modo* ex parte ipsius accipientis; quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert: *tertio modo* ex parte rei acceptae: quia scilicet particeps est furti, vel rapinae, quasi socius maleficii. *Indirecte* vero, quando aliquis non impedit, cum possit, et debeat impedire; vel quia subtrahit praeceptum, sive consilium impediens furtum, vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum; quae his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen, quod *quinque* praemissorum semper obligant ad restitutionem: *primo* jussio; quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum: *secundo* consensus; in eo scilicet, sine quo rapina fieri non potest: *tertio* recursus; quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium praestat: *quarto* participatio; quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in praeda: *quinto* tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur: sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant ad re-

stitutionem tenentur: quia redditus, quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra: in aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum: non enim semper *consilium*, vel *adulatio*, vel aliquid hujusmodi est efficax causa rapinae; unde tunc solum tenetur *consiliator*, aut *palpo*, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest, quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum peccat ille, qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille, qui est principalis in facto; principaliter quidem *praecipiens*, secundario vero *exequens*, et consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi, qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur: sed illi, qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere, qui restituerunt: quando autem aliquis praecipit injustam acceptionem, quae non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus, qui injuste est damnificatus.

Ad tertium dicendum, quod non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit alicui ex officio; sicut principibus terrae, quibus ex hoc non multum imminet periculum: propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiae custodes.

ARTICULUS VIII. 351

UTRUM QUIS TENEATUR STATIM RESTITUERE, AN VERO POSSIT RESTITUTIONEM DIFFERRE.

(4. Dist. 17. q. 3. art. 2. q. 4. ad 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre: praecepta enim affirmativa non obligant ad semper: sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affirmativo; ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Praeterea. Nullus tenetur ad impossibile: sed quandoque aliquis non potest statim restituere; ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Praeterea. Restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiae: tempus autem est una de circumstantiis, quae requiruntur ad actus virtutum; cum ergo aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae, videtur quod nec in restitutione, sit tempus determinatum; ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est, quod eadem ratio esse videtur in omnibus, quae sunt restituenda: sed ille, qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. 19.: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane;* ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

Respondeo dicendum, quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suae; et sic ei facit

injuriam: manifestum est autem, quod nec per modicum tempus licet in peccato morari: sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli. 21.: *Quasi a facie colubri fuge peccatum;* et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo, qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum de restitutione facienda quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum praeceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens: debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo, cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, quod cujuscumque circumstantiae omissio, quae contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare: et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustae detentionis, quod justitiae opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

QUAESTIO LXIII.

DE ACCEPTIONE PERSONARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis justitiae partibus: et *primo* de acceptione personarum, quae opponitur justitiae distributivae: *secundo* de peccatis, quae opponuntur justitiae commutativae.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum personarum acceptio sic peccatum.
Secundo. Utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.
Tertio. Utrum in exhibitione honoris.
Quarto. Utrum in judiciis.

ARTICULUS I. 352

UTRUM PERSONARUM ACCEPTIO SIT PECCATUM.

(Infr. art. 2. corp. et Rom. 2. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod personarum acceptio non sit peccatum: in nomine enim personae intelligitur personae dignitas: sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam; ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Praeterea. In rebus humanis personae sunt principaliores, quam res; quia res sunt propter personas, et non e converso: sed rerum acceptio non est peccatum; ergo multo minus acceptio personarum.

3. Praeterea. Apud Deum nulla potest esse iniquitas, vel peccatum: sed Deus videtur personas accipere; quia interdum duorum hominum unius con-

ditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. 24.: *Duo erunt in lecto (agro), unus assumetur, et alius relinquetur;* ergò acceptio personarum non est peccatum.

SED CONTRA. Nihil prohibetur in lege divina, nisi peccatum: sed personarum acceptio prohibetur, Deuter. 1., ubi dicitur: *Non accipietis cujusquam personam;* ergo personarum acceptio est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod personarum acceptio opponitur justitiae distributivae: consistit enim aequalitas distributivae justitiae in hoc, quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum: si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae, propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personae, sed causae; unde Glos. *(interl.)* super illud ad Ephes. 6.: *Personarum acceptio non est apud Deum,* dicit, quod *Deus judex justus causas discernit, non personas:* puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona: si autem aliquis consideret in eo, cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum, vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus, vel Martinus), hic est acceptio personae: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam, quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae: ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono: puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem, vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae: contingit tamen, aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius: sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc, quod instituatur haeres patrimonii: non autem ad hoc, quod conferatur ei praelatio ecclesiastica: et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit: sic ergo patet, quod personarum acceptio opponitur justitiae distributivae in hoc, quod praeter proportionem agitur: nihil autem opponitur virtuti, nisi peccatum; unde consequens est, quod personarum acceptio sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in distributiva justitia considerantur conditiones personarum, quae faciunt ad dignitatis, vel debiti causam: sed in acceptione personarum considerantur conditiones, quae non faciunt ad causam, ut dictum est *(in corp.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod personae proportionantur, et dignae redduntur aliquibus, quae eis distribuuntur, propter aliquas res, quae pertinent ad conditionem personae; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendae, tamquam propria causa: cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa; et ideo patet, quod quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

AD TERTIUM dicendum, quod *duplex* est datio: *una* quidem pertinens ad justitiam; qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur: et circa tales dationes attenditur personarum acceptio: *alia* est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur: et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur a Deo: et in hac donatione non habet locum personarum acceptio; quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundum illud Matth. 20.: *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade.*

ARTICULUS II. 353

UTRUM IN DISPENSATIONE SPIRITUALIUM LOCUM HABEAT PERSONARUM ACCEPTIO.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio; conferre enim dignitatem ecclesiasticam, seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere; quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio: sed hoc non videtur esse peccatum: cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant; ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Praeterea. Praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jac. 2.: sed facilius dispensatur cum divitibus, et potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis; ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Praeterea. Secundum jura *(in Glos. in cap.: Custos, de officio Custodis)* sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem: sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere; ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Praeterea. Secundum statuta Ecclesiae *(cap.: Cum dilectus, de electione, etc.)* eligendus est aliquis de gremio Ecclesiae: sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur; ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est, quod dicitur Jac. 2.: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi,* ubi dicit Glos. Aug. *(interl. et ord. epist. 167. ol. 29. ad Hier. inter med.):* « Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore, et sanctiore? ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur justitiae; quanto autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tanto gravius peccat; unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione, spiritualium, quam in dispensatione temporalium: et quia personarum acceptio est, cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet, quod dignitas alicujus personae potest attendi *dupliciter: uno modo* simpliciter, et secundum se, et sic majoris dignitatis est ille, qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis: *alio modo* per comparationem ad bonum commune: contingit enim quandoque, quod ille qui est minus sanctus, et minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam saecularem, vel propter aliquid hujusmodi: et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud 1. Cor. 12.: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi, qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur: sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos praelati distinguendum est: *quandoque* enim sunt minus digni et simpliciter, et per respectum

ad bonum commune; et sic si dignioribus praeferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei: quandoque* vero consanguinei praelati ecclesiastici sunt aeque digni, ut alii: et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos praeferre; quia saltem in hoc praeeminent, quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiae tractent: esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam praeter dignitatem, bona Ecclesiae consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum: quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes; et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem; quia sic omnis electio posset habere calumniam: sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius praeferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam: quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus: si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personae.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio Ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior, quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam, in qua est nutritus; et propter hoc etiam mandatur Deut. 17.: *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.*

ARTICULUS III. 354

UTRUM IN EXHIBITIONE HONORIS, ET REVERENTIAE LOCUM HABEAT PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM.

(Quodl. 10. art. 12.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in exhibitione honoris, et reverentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum: honor enim nihil aliud esse videtur, quam reverentia quaedam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. 5. et 12.)*: sed praelati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali; sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20.: *Honora patrem tuum, et matrem tuam:* et etiam domini sunt a servis honorandi, etiamsi sint mali, secundum illud 1. ad Thimoth. 6.: *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur;* ergo videtur, quod acceptio personae non sit peccutum in exhibitione honoris.

2. Praeterea. Levit. 19. praecipitur: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis:* sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere; quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. 13.: *Egressa est iniquitas a senioribus populi;* ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Praeterea. Super illud Jac. 2.: *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, etc. dicit Gloss. August. *(ord. epist. 167. ol. 29. ad Hieron.)*: « Si hoc quod Jacobus dicit: *Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum*, etc. intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? »: sed haec est acceptio personarum, divites propter divitias honorare: dicit enim Greg. in quadam homil. *(28.)*: « Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus »: et sic cum divitiae non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem; ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est, quod dicitur in Glos. *(interl. sup. illud: Nolite in personarum acceptione, etc.)* Jac. 2.: *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat:* et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas, quae non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum; ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Respondeo dicendum, quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus, qui honoratur; et ideo sola virtus est debita causa honoris: sciendum tamen, quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius; sicut principes, et praelati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, et communitatis, cui praeficiuntur, secundum illud Proverb. 26.: *Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem:* quia enim Gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinii;* in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum: ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis: et eadem ratione parentes, et domini sunt honorandi propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium pater, et dominus: senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus; licet hoc signum quandoque deficiat; unde, ut dicitur Sap. 4.: *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata: Cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita immaculata:* divites autem honorandi sunt propter hoc, quod majorem locum in communitatibus obtinent: *si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 355

UTRUM IN JUDICIIS PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM LOCUM HABEAT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum; acceptio enim personarum opponitur distributivae justitiae, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed judicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere; ergo personarum acceptio non habet locum judiciis.

2. Praeterea. Poenae secundum aliquod judicium infliguntur: sed in poenis accipiuntur personae absque peccato; quia gravius puniuntur, qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum; ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Praeterea. Eccli. 4. dicitur: *In judicando esto pupillis misericors:* sed hoc videtur esse accipere personam pauperis; ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 18.: *Accipere personam in judicio non est bonum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 60. art. 1.)*, judicium est actus justitiae, prout judex ad aequalitatem justitiae reducit ea, quae inaequalitatem oppositam facere possunt: personarum autem acceptio inaequalitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personae aliquid praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas justitiae; et ideo manifestum est, quod per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium *dupliciter* potest considerari: *uno modo* quantum ad ipsam rem judicatam; et sic judicium se habet communiter ad commutativam, et ad distributivam justitiam; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat, quod ab eo accepit: *alio modo* potest considerari quantum ad ipsam formam judicii; prout scilicet judex etiam in ipsa commutativa justitia ab uno accipit, et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam; et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personae facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est *(q. 58. art. 10. ad 3. et q. 61. art. 2. ad 3.)*.

Ad tertium dicendum, quod homo in judicio debet pauperi subvenire, quantum fieri potest; tamen sine laesione justitiae; alioquin non haberet locum illud quod dicitur Exod. 23.: *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QUAESTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE JUSTITIAE, ET PRIMO DE HOMICIDIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativae justitiae: et *primo* considerandum est de peccatis, quae committuntur circa involuntarias commutationes: *secundo* de peccatis, quae committuntur circa commutationes voluntarias: committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc, quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem, quod quidem potest fieri *dupliciter;* scilicet: *facto,* et *verbo:* facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus: de his ergo per ordinem considerandum est; et *primo* de homicidio, per quod maxime nocetur proximo.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum.
Secundo. Utrum occidere peccatorem sit licitum.
Tertio. Utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae.
Quarto. Utrum hoc liceat Clerico.
Quinto. Utrum liceat alicui occidere seipsum.
Sexto. Utrum liceat occidere hominem justum.
Septimo. Utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo.
Octavo. Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 356

UTRUM OCCIDERE QUAECUMQUE VIVENTIA SIT ILLICITUM.

(1. Dist. 39. q. 2. art. 2. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 112. fin.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod occidere quaecumque viventia sit illicitum: dicit enim Apost. ad Rom. 13.: *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi damnationem acquirunt:* sed per ordinationem divinae providentiae omnia viventia conservantur, secundum illud Ps. 146.: *Qui producit in montibus foenum, et dat jumentis escam ipsorum;* ergo mortificare quaecumque viventia videtur esse illicitum.

2. Praeterea. Homicidium est peccatum ex eo, quod homo privatur vita: sed vita communis est omnibus animalibus, et plantis; ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia, et plantas.

3. Praeterea. In lege divina non determinatur specialis poena nisi pro peccato: sed occidenti bovem, vel ovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Exod. 22.; ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de Civit. Dei *(cap. 20.)*: « Cum audimus: *Non occides,* non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur; restat ergo, ut intelligamus de homine quod dictum est: *Non occides* ».

Respondeo dicendum, quod nullus peccat ex hoc, quod utitur re aliqua ad hoc, ad quod est: in rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora: sicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit: et inde est, quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo: ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem; et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut patet per Philos. in 1. Polit. *(cap. 5. et 7.)*: inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur, ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus; quod sine mortificatione eorum fieri non potest: et ideo licitum est, et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina: dicitur enim Genes. 1.: *Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animalibus terrae;* et Genes. 9. dicitur: *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium, et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem; unde, ut Aug. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 20. in fin.)*: *Justissima ordinatione Creatoris et vita, et mors eorum nostris usibus subditur.*

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta, et plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum, quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua, unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti, vel rapinae.

ARTICULUS II. 357

UTRUM SIT LICITUM OCCIDERE PECCATORES.

(Infr. q. 108. art. 1. et 3. et 1-2. q. 100. art. 6. ad 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 40. et Rom. 12. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit licitum occidere homines peccatores: Dominus enim, Matth. 13., in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur *(in Glos. ord.)*: sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum; ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Praeterea. Justitia humana conformatur justitiae divinae: sed secundum divinam justitiam peccatores ad poenitentiam reservantur, secundum illud Ezechiel. 18. 32. et 33.: *Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur, et vivat;* ergo videtur omnino esse injustum, quod peccatores occidantur.

3. Praeterea. Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Aug. in lib. contra Mendac. *(cap. 7.)*, et per Philosoph. in 2. Eth. *(cap. 6.)*: sed occidere hominen secundum se malum est: quia ad omnes homines tenemur charitatem habere: amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur in 9. Eth. *(cap. 4.)*; ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 22.: *Maleficos non patieris vivere,* et in Psal. 100.: *In matutino interficiebam omnes peccatores terrae.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum: omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum; et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicujus membri, puta cum est putridum, vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter, et salubriter abscinditur: quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum; et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur: *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit,* ut dicitur 1. ad Cor. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, idest bonis: quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni; vel quia la-

tent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Aug. dicit contra Parmenian. *(lib. 3. cap. 2.)*; unde Dominus docet, magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur; quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela, et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suae sapientiae quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire; et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse: illos enim, qui sunt perniciosi in alios occidit; eos vero, qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Ps. 48.: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et Proverb. 11. dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti;* et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum; tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: pejor enim est malus homo, quam bestia, et plus nocet, ut Philos. dicit in 1. Politic. *(cap. 2.)* et in 7. Ethic. *(cap. 6.)*.

ARTICULUS III. 358

UTRUM OCCIDERE HOMINEM PECCATOREM LICEAT PRIVATAE PERSONAE.

(Infr. q. 65. art. 1. corp. et ad 2. et 4. Dist. 37. q. 2. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae: in lege enim divina nihil illicitum mandatur: sed Exodi 32. praecepit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem suum, et amicum, et proximum suum* pro peccato vituli conflatilis; ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Praeterea. Homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*, sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet; ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Praeterea. Laudabile est, quod homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi: sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est *(art praec.)*; ergo laudabile est, si etiam privatae personae malefactores occidant.

Sed contra est, quod August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 26. et 21. et hab. express. Caus. 23. q. 8.)*: « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis; et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis con-

servandae: sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis: cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionys. 12. cap. Coel. Hier. *(cap. 3.)*; et ideo, ut August. dicit in 1. de Civit. Dei *(cap. 21.)*, « non ipse occidit, qui ministerium debet jubenti; sed sicut adminiculum gladius est utenti »: unde illi, qui occiderunt proximos, et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille, cujus autoritate fecerunt: sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit sylvestris; si vero sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini: sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae: sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum judicium ejus, ad quem pertinet aestimare, quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV. 359

UTRUM OCCIDERE MALEFACTORES LICEAT CLERICIS.

(Infr. q. 70. art. 1. ad 1. et 4. Dist. 25. q. 2. art. 2. q. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod occidere malefactores liceat Clericis: Clerici enim praecipue debent implere, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 4.: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi:* per quod nobis indicitur, ut Deum, et Sanctos ejus imitemur: sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Ps. 135.: *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum:* Moyses etiam a Levitis fecit interfici quasi viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. 32. *(vide Abulens. in hunc loc. 36.):* et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num. 25.: Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec; et Elias sacerdotes Baal; et Matathias eum, qui ad sacrificandum accesserat: et in novo testamento Petrus Ananiam, et Sapphiram; ergo videtur, quod etiam Clericis liceat occidere malefactores.

2. Praeterea. Potestas spiritualis est major, quam temporalis, et Deo cunjunctior: sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tamquam Dei minister, ut dicitur Rom. 13.; ergo multo magis Clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Praeterea. Quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea, quae ad officium illud pertinent, exercere: sed officium principis terrae est malefactores occidere, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo Clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Tim. 3.: *Oportet Episcopum sine crimine esse.... non vinolentum, non percussorem.*

Respondeo dicendum, quod *non licet Clericis occidere,* duplici *ratione: primo* quidem, quia sunt electi ad Altaris ministerium, in quo repraesentatur passio Christi occisi; qui *cum percuteretur, non repercutiebat,* ut dicitur. 1. Petr. 2.; et ideo non competit, ut Clerici sint percussores, aut occisores: debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. 10.: *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus: alia* ratio est, quia Clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis, vel mutilationis corporalis; et ideo ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur quae recta sunt; in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam; et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc, quod sibi specialiter congruit; unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat; non tamen oportet, quod omnes in hoc eum imitentur: Petrus autem non propria auctoritate, vel manu Ananiam, et Sapphiram interfecit; sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit: Sacerdotes autem, vel Levitae veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium Clericorum est in melioribus ordinatum, quam sint corporales occisiones: scilicet in his quae pertinent ad spiritualem salutem; et ideo non congruit eis, quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod praelati Ecclesiarum accipiunt officium principum terrae, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V. 360

UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE SEIPSUM.

(Supr. q. 59. art. 3. ad 2. et infr. q. 124. art. 1. ad 2. et part. 3. q. 47. art. 6. ad 3. et 4. Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 2. ad 6. et Hebr. 11. lect. 7.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod alicui liceat se ipsum occidere: homicidium enim est peccatum, inquantum justitiae contrariatur: sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in 5. Ethic. *(cap. 6. et ult.);* ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Praeterea. Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem: sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor; ergo licet ei occidere seipsum.

3. Praeterea. Licitum est, quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut majus periculum vitet: sicut licitum est, quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur: sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati; ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Praeterea. Sampson seipsum interfecit, ut habetur Judicum 16., qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Heb. 11.; ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Praeterea. 2. Mach. 14. dicitur, quod Razias quidem seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi: sed nihil quod nobiliter fit, et fortiter, est illicitum; ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contrà est, quod August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 20.)* : « Restat, ut de homine intelligamus illud, quod dictum est: non occides: non alterum, ergo nec te: neque enim aliud, quam hominem occidit, qui seipsum occidit ».

Respondeo dicendum, quod *seipsum occidere est omnino illicitum,* triplici *ratione: primo* quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet, quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit, quantum potest: et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere; et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens; *secundo,* quia quaelibet pars id quod est, est totius: quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philos. in 5. Ethic. *(cap. ult.)* : *tertio,* quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit, et vivere facit; et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille, qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa: ad solum enim Deum pertinet judicium mortis, et vitae, secundum illud Deut. 32.: *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiae, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum : et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum: per comparationem autem ad communitatem, et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare: nullus autem est judex sui ipsius; unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium: et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea, quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur; non tamen quantum ad ea, quae non subjacent suo arbitrio: sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias praesentis vitae evadat; quia ultimum malorum hujus vitae, et maxime terribile est mors, ut patet per Philos. in 3. Ethic. *(cap. 6.)* ; et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitae miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem: similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum : tum quia in hoc sibi maxime nocet, quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium pubblicae potestatis: similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum: non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit; quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem, minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quam homicidium, et praecipue sui ipsius, quod est gravissimum; quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum; quia non restat tempus,

ut per poenitentiam expietur: similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, praesertim minora, et minus certa: incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum: potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 21.)*: « Nec Sampson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat »: et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis foeminis, quae tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum: sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala poenalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, aestimantes se fortiter agere; de quorum numero Razias fuit); non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per Phil. in 3. Ethic. *(cap. 8.)* et per August. in 1. de Civit. Dei *(cap. 23.)*.

ARTICULUS VI. 361

UTRUM LICEAT IN ALIQUO CASU INTERFICERE INNOCENTEM.

(1-2. q. 94. art. 5. ad 2. et q. 10. art. 8. ad 5. et part. 1. q. 7. art. 6. ad 3. et opusc. 9. q. 86. et Hebr. 11. lect. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod liceat in aliquo casu interficere innocentem: divinus enim timor non manifestatur per peccatum; quoniam magis *timor Domini expellit peccatum,* ut dicitur Eccli. 1.: sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem; ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Praeterea. In genere peccatorum, quae contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocumentum infertur ei, in quem peccatur: sed occisio plus nocet peccatori, quam innocenti; qui de miseria hujus vitae ad coelestem gloriam transit per mortem; cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem, vel justum.

3. Praeterea. Illud quod fit secundum ordinem justitiae, non est peccatum: sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiae occidere innocentem: puta cum judex, qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum, quem scit innocentem, per falsos testes convictum: et similiter minister, qui injuste condemnatum occidit, obediens judici; ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 23.: *Insontem, et justum non occides.*

Respondeo dicendum, quod aliquis homo *dupliciter* considerari potest: *uno modo* secundum se: *alio modo* per comparationem ad aliud: secundum se quidem considerandum hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit; quae per occisionem corrumpitur: sed, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, occisio pec-

catoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur: vita autem justorum est conservativa, et promotiva boni communis: quia ipsi sunt principalior pars multitudinis; et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis, et vitae: ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores, et justi; et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens; unde ille qui occidit justum, gravius peccat, quam ille qui occidit peccatorem: *primo* quidem, quia nocet ei, quem plus debet diligere: et ita magis contra charitatem agit: *secundo,* quia injuriam infert ei, qui est minus dignus: et ita magis contra justitiam agit: *tertio,* quia privat communitatem majori bono: *quarto,* quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucae 10.: *Qui vos spernit, me spernit;* quod autem justus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quod judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium; sicut Daniel fecit: si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum: si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem: minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices, qui Martyres occiderunt: si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat praeceptum exequendo; quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium exhibet.

ARTICULUS VII. 362

UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE ALIQUEM, SE DEFENDENDO.

(4. Dist. 25. q. 2. art. 2. q. 2. ad 2. et 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo, dicit enim August. ad Publicolam *(epist. 49. ol. 154. et hab. cap. 6. 23. q. 5.):* « De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personae »: sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit, ne ipse ab eo occidatur; ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Praeterea. In 1. de Lib. Arb. *(cap. 5.)* dicitur: « Quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt, qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana caede polluti sunt? »: eas autem res dicit esse contemnendas, quas homines inviti amittere possunt, ut ex praemissis patet *(eod. cap.):* horum autem praecipuum est vita corporalis; ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Praeterea. Nicolaus I. Papa *(in decretis, tit. de Clericis)* dicit, ut habetur in Decretis Dist. 50. *(cap. 6.):* « De Clericis, pro quibus consuluisti,

scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per poenitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi »: sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici, et laici; ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. PRAETEREA. Homicidium est gravius peccatum, quam simplex fornicatio, vel adulterium: sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conservatione propriae vitae; quia vita spiritualis praeferenda est corporali; ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. PRAETEREA. Si arbor est mala, et fructus, ut habetur Matth. 7.: sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. 12.: *Non vos defendentes charissimi;* ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

SED CONTRA est, quod Exod. 22. dicitur: *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis:* sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, quam propriam domum; ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse *duos* effectus: quorum *alter* solum sit in intentione, *alius* vero sit praeter intentionem: morales autem actus recipiunt speciem secundum id, quod intenditur; non autem ab eo, quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet *(q. 43. art. 3. et 1-2. q. 1. art. 3. ad 3.);* ex actu ergo alicujus seipsum defendentis *duplex* effectus sequi potest: *unus* quidem conservatio propriae vitae: *alius* autem occisio invadentis: *actus* ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale, quod se conservet in esse, quantum potest: potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini; et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia, quam oportet, erit illicitum: si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum jura vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae: nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae: sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet *(art. 3. huj. q.),* illicitum est, quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones; quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu, quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet: in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta *(in arg. 2.)* ex libro 1. de Lib. Arb.; unde signanter dicitur, *pro his rebus;* in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiamsi sit absque peccato, ut patet in judice, qui juste aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc Clericus, etiamsi se defendendo interficiat ali-

quem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis, vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus, ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defensio, quae est cum livore vindictae; unde Glos. *(interl.)* dicit: *Non vos defendentes,* idest, *non sitis referientes adversarios.*

ARTICULUS VIII. 363

UTRUM ALIQUIS CASUALITER OCCIDENS HOMINEM INCURRAT HOMICIDII REATUM.

(4. Dist. 25. q. 2. art. 2. q. 2. ad 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum: legitur enim Gen. 4., quod Lamech, credens interficere bestiam, interfecit hominem; et reputatum est ei ad homicidium; ergo reatum homicidii incurrit, qui casualiter hominem occidit.

2. Praeterea. Exod. 21. dicitur: *Si quis percusserit mulierem praegnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima:* sed hoc potest fieri absque intentione occisionis; ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Praeterea. In Decretis Dist. 50. inducuntur plures Canones, quibus casualia homicidia puniuntur *(ut can. 6. 37. 39. 43. et 44.)*: sed poenae non debentur nisi culpae; ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est, quod August. dicit ad Publicolam *(epist. 47. ol. 154.)*: « Absit, ut ea quae propter bonum, ac licitum facimus, si quid per haec praeter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur »; sed contingit quandoque, ut propter bonum aliquod facientibus homicidium consequatur casualiter; ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 2. Physic. *(tex. 49. et 50.)*, casus est causa agens praeter intentionem; et ideo ea, quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta, neque voluntaria; et quia omne peccatum est voluntarium, secundum August. *(lib. de Ver. Relig. cap. 14.)*, consequens est, quod casualia inquantum hujusmodi, non sunt peccata: contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum, vel intentum, esse per accidens volitum, vel intentum, secundum quod causa *per accidens* dicitur *removens prohibens;* unde ille, qui non removet ea, ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit *dupliciter: uno modo,* quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit: *alio modo,* quando non adhibet debitam solicitudinem; et ideo secundum jura, si aliquis det operam rei licitae, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum: si vero det operam rei illicitae, vel etiam det operam rei licitae, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem praegnantem, dat operam rei illicitae; et ideo, si sequatur mors mulieris, vel puerperii animati, non effugiet homicidii crimen: praecipue cum ex tali percussione certum sit quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum Canones imponitur poena his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUAESTIO LXV.

DE MUTILATIONE MEMBRORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum, quae in personam committuntur.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. De mutilatione membrorum.
Secundo. De verberatione.
Tertio. De incarceratione.
Quarto. Utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc, quod committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS I. 364

UTRUM, IN ALIQUO CASU POSSIT ESSE LICITUM, MUTILARE ALIQUEM MEMBRO SUO.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum: Damasc. enim dicit in 2. libro *(Ort. Fid. cap. 4. et 30. et lib. 4. cap. 21.)*, quod « peccatum committitur per hoc, quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam »: sed, secundum naturam a Deo institutam, est, quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est, quod sit membro diminutum; ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Praeterea. Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in 2. de An. *(tex. 9.)*: sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate; ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Praeterea. Salus animae praeferenda est saluti corporali: sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae: puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii *(part. 1. sect. 4. Can. 1.)*, qui se castraverunt propter castitatem servandam; ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 21.: *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

Respondeo dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum; sicut imperfectum propter perfectum; unde disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti: membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere, quod sit nocivum; puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum; si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi absque totius corporis detrimento: sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est *(q. 61. art. 1. et q. praec. art. 2. et 5.)*, potest contingere, quod abscissio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum; et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas: ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores: hoc autem non est licitum alicui privatae personae etiam volente illo, cujus est membrum: quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus: si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus, cujus est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis: quia unicuique commissa est cura propriae salutis: et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus, ad quem pertinet curare de salute ejus, qui habet membrum corruptivum: aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem: sicut mors, et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus, quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem: et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia, quae sunt hominis, ordinantur; et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis: sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quod membrum non est praescindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest: saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri, quam per membri praecisionem; quia peccatum subjacet voluntati; et ideo in nullo casu licet membrum praescindere propter quodcumque peccatum vitandum; unde Chrysostomus *(hom. 63.)* exponens illud Matth. 19.: *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum coelorum,* dicit: « Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem, maledictioni enim est obnoxius, qui membrum abscindit, etenim homicidae sunt, qui talia praesumunt »; et postea subdit: « Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior: aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et praecipue a proposito incontinenti, et mente negligente: nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis fraenum ».

ARTICULUS II. 365

UTRUM LICEAT PATRIBUS VERBERARE FILIOS, AUT DOMINIS SERVOS.

(Infr. q. 72. art. 2. ad 2.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos: dicit enim Apost. ad Ephes. 6.: *Vos patres nolite ad iracundiam provocare filios vestros;* et infra subdit: *Et vos domini eadem facite servis, remittentes minas:* sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora; ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. PRAETEREA. Phil. dicit in 10. Ethic. *(cap. ult. ante med.)* quod sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem: sed quaedam coactio est per verbera; ergo parentibus non licet filios verberare.

3. PRAETEREA. Unicuique licet alteri disciplinam impendere: hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est *(q. 32. art. 2.);* si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum; ergo et primum.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 13.: *Qui parcit virgae, odit filium suum*, et infra 23.: *Noli subtrahere a puero disciplinam: si enim percusseris eum virga, non morietur: Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis:* et Eccli. 33. dicitur: *Servo malevolo tortura et compedes.*

RESPONDEO dicendum, quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus, qui verberatur: aliter tamen, quam in mutilationem: nam mutilatio tollit corporis integritatem; verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore; unde multo minus nocumentum est, quam mutilatio membri: nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum poenae, propter justitiam: nullus autem juste punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus; et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui verberatur; et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correctionis, et disciplinae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira, cum aliquis se reputat laesum injuste, ut patet per Phil. in 2. Rhetoric. *(cap. 2.)*; et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae: sed quod non immoderate eos affligant verberibus: quod vero indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest *dupliciter* intelligi: *uno modo,* ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinae: *alio modo,* ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc, quod judicium, quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

AD SECUNDUM dicendum quod major potestas majorem debet habere coactionem: sicut autem civitas est perfecta communitas; ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet: occisionis, vel mutilationis: pater autem, et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent

imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum; et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet: sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus, cui alterius cura committitur: et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ARTICULUS III. 366

UTRUM LICEAT ALIQUEM HOMINEM INCARCERARE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non liceat aliquem hominem incarcerare: actus enim est malus ex genere, qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 2.)*: sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quae libertati repugnat; ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Praeterea. Humana justitia regulari debet ex divina: sed, sicut dicitur Eccli. 15.: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui;* ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Praeterea. Nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire; si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare: quod patet esse falsum; ergo et primum.

Sed contra est, quod Levit. 24. legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiae.

Respondeo dicendum, quod in bonis corporis *tria* per ordinem considerantur: *primo* quidem integritas corporalis substantiae; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem: *secundo* delectatio, vel quies sensus; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens: *tertio* motus, et usus membrorum; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem; et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere est illicitum, nisi fiat secundum ordinem justitiae, aut in poenam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere; et ideo homini, qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suae sapientiae peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Job 5.: *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum, quod coeperant:* quandoque vero eos permittit quod voluerint agere: et similiter secundum humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cum aliquis detinet aliquem, ne se praecipitet, vel ne alium feriat: sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet, qui habet disponere universaliter de actibus, et vita alterius; quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICULUS IV. 367

UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR EX HOC, QUOD PRAEDICTAE INJURIAE INFERUNTUR IN PERSONAS ALIIS CONJUNCTAS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum non aggravetur ex hoc, quod praedictae injuriae inferuntur in personas aliis conjunctas: hujusmodi enim injuriae habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem: sed magis est contra hominis voluntatem malum, quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam conjunctam; ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Praeterea. In Sacra Scriptura praecipue reprehenduntur, qui pupillis, et viduis injurias inferunt; unde dicitur Eccli. 35.: *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus;* sed vidua et pupillus non sunt personae aliis conjunctae; ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Praeterea. Persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona: potest enim aliquid ei esse voluntarium, quod est contra voluntatem principalis personae; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro: sed hujusmodi injuriae habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria [al. *in involuntaria*] commutatione; ergo hujusmodi injuriae minus habent de ratione peccati.

Sed contra est, quod Deut. 28. ad quamdam exaggerationem dicitur: *Filii tui, et filiae tuae tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.*

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua injuria in plures redundat, caeteris paribus, tanto gravius est peccatum; et inde est, quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, quam si personam privatam; quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est *(1-2. q. 73. art. 9.)*: cum autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas; et ideo, caeteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum: potest tamen contingere, quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum, quod fit contra personam nulli conjunctam, *vel* propter dignitatem personae, *vel* propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personae, cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur: et ex hac parte est minus peccatum: sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personae, cui conjungitur, superadditur peccato, quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

Ad secundum dicendum, quod injuriae illatae in viduas, et pupillos magis exaggerantur; tum quia magis opponuntur misericordiae: tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius; quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc, quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, et injuria ex parte ipsius mulieris: gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret: non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri; quia *uxor non habet potestatem sui corporis,*

sed vir, ut dicitur 1. ad Cor. 7.: et eadem ratio est de similibus: de adulterio tamen, quia non solum justitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia *(q. 154. art. 8.).*

QUAESTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIAE OPPOSITIS, QUAE FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO, ET RAPINA, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis justitiae oppositis, per quae infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet: de furto, et rapina.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.
Secundo. Utrum licitum sit, quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.
Tertio. Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae.
Quarto. Utrum rapina sit peccatum specie differens a furto.
Quinto. Utrum omne furtum sit peccatum.
Sexto. Utrum furtum sit peccatum mortale.
Septimo. Utrum liceat furari in necessitate.
Octavo. Utrum omnis rapina sit peccatum mortale.
Nono. Utrum rapina sit gravius peccatum, quam furtum.

ARTICULUS I. 368

UTRUM NATURALIS SIT HOMINI POSSESSIO EXTERIORUM RERUM.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 2. fin. et cap. 27. fin.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum: nullus enim debet sibi attribuere, quod Dei est: sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. 23.: *Domini est terra,* etc.; ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Praeterea. Basilius exponens verbum divitis dicentis, Luc. 12.: *Congregabo omnia, quae nata sunt mihi, et bona mea,* dicit *(in serm. sup. illud: Destruam horrea mea)*: « Dic mihi, quae tua? unde ea sumens in vitam tulisti? »: sed illa, quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere essa sua; ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Praeterea. Sicut Ambros. dicit in lib. 1. de Trin. *(seu lib. 1. de Fid. cap. 1.)*: *Dominus nomen est potestatis:* sed homo non habet potestatem super res exteriores: nihil enim potest circa earum naturam immutare; ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 8.: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

Respondeo dicendum; quod res exterior potest *dupliciter* considerari: *uno modo* quantum ad ejus naturam, quae non subjacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt; *alio modo* quantum ad usum ipsius rei: et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem, et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est *(q. 64. art. 1.)*: et ex hac ratione Phil. probat in lib. 1. Polit. *(cap. 5.)*, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis: hoc autem naturale dominium super caeteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Genes. 1. ubi dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praesit piscibus, maris*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem; et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc, quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum, quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 369

UTRUM LICET ALICUI REM ALIQUAM QUASI PROPRIAM POSSIDERE.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 27 fin. et opusc. 20. lib. 4. cap. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere: omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum: sed secundum jus naturale omnia sunt communia: cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum; ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Praeterea. Basilius dicit, exponens praedictum verbum divitis *(loc. cit. art. praec. arg. 2.)*: « Sicut qui praeveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quae praeoccupaverunt, aestimant sua esse »: sed illicitum esset praecludere viam aliis ad potiendum communibus bonis; ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Praeterea. Ambrosius dicit *(serm. 64. de Temp.)*, et habetur in Decret. Dist. 47. *(cap.: Sicut hi)*: « Proprium nemo dicat, quod est commune »: appellat autem *commune* res exteriores; sicut patet ex his quae praemittit; ergo videtur illicitum esse, quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Haeres. *(haeresi 40.)*: « Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt; eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet Catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos »:

sed ideo isti haeretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent; est ergo erroneum dicere, quod non liceat homini propria possidere.

Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem *duo* competunt homini: quorum *unum* est potestas procurandi, et dispensandi: et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat; est etiam necessarium ad humanam vitam, propter *tria. Primo* quidem, quia magis solicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium, vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. *Alio modo,* quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. *Tertio,* quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est; unde videmus, quod inter eos qui communiter, et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur. *Aliud* vero, quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum: et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum: unde Apostolus dicit 1. ad Timoth. ult.: *Divitibus hujus saeculi praecipe facile tribuere, communicare de bonis* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali; non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est *(q. 57. art. 2. et 3.)*; unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

Ad secundum dicendum, quod ille qui praeveniens ad spectacula praepararet aliis viam, non illicite ageret: sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet; et similiter dives non illicite agit, si praeoccupans possessionem rei, quae a principio erat communis, aliis etiam communicet: peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat; unde Basilius ibidem dicit: « Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur ? ».

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambrosius: « Nemo proprium dicat, quod est commune », loquitur de proprietate quantum ad usum: unde subdit: « Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est ».

ARTICULUS III. 370

UTRUM SIT DE RATIONE FURTI OCCULTE ACCIPERE REM ALIENAM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam: illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere: sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. 3.: *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt;* ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienae.

2. Praeterea. Ambrosius dicit *(serm. 64. de Temp.)*, et habetur in Decret. Dist. 47. *(cap.: Sicut hi)*: « Non minus est criminis habenti tollere, quam cum

possis, et abundans sis, indigentibus denegare »; ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienae, ita etiam in detentione ipsius.

3. PRAETEREA. Homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est; puta rem quam apud alium deposuit, vel quae est ab eo injuste ablata; non est ergo de ratione furti, quod sit occulta acceptio rei alienae.

SED CONTRA est, quod Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. F)*: « Fur a furvo dictus est, idest a fusco: nam noctis utitur tempore ».

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem furti *tria* concurrunt: quorum *primum* convenit sibi, secundum quod contrariatur justitiae, quae unicuique tribuit quod suum est; et ex hoc competit ei, quod usurpat alienum; *secundum* vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis, quae sunt contra personam; sicut ab homicidio, et adulterio; et secundum hoc competit furto, quod sit circa rem possessam: si quis enim accipiat id quod est alterius, non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet proprie rationem furti: *tertia* differentia est, quae complet rationem furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum; et secundum hoc propria ratio furti est, ut sit occulta acceptio rei alienae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod occultatio *quandoque* quidem est causa peccati; puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude, et dolo; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto: *alio modo* occultatio est simplex circumstantia peccati; et sic diminuit peccatum: tum quia signum verecundiae est; tum quia tollit scandalum.

AD SECUNDUM dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

AD TERTIUM dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius: sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis; sed est ejus, apud quem deponitur, quantum ad custodiam: et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV. 371

UTRUM FURTUM, ET RAPINA SINT PECCATA DIFFERENTIA SPECIE.

(Infr. art. 9. corp. et q. 73. art. 1. corp. et ad 2. et 2. Cor. 13.).

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod furtum, et rapina non sint peccata differentia specie; furtum enim, et rapina differunt secundum *occultum*, et *manifestum*: furtum enim importat occultam acceptionem; rapina vero violentam, et manifestam; sed in aliis generibus peccatorum *occultum*, et *manifestum* non diversificant speciem; ergo furtum, et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. PRAETEREA. Moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est *(1-2 q. 1. art. 3. et q. 18. art. 6.)*: sed furtum, et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena; ergo non differunt specie.

3. PRAETEREA. Sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum; unde et Isidorus dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. R)*, quod

« raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta » ; sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte : ergo et res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur; ergo non differunt furtum, et rapina.

Sed contra est, quod Philos. in 5. Ethic. *(cap. 2.)* distinguit furtum a rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam vero *violentam.*

Respondeo dicendum, quod furtum, et rapina sunt vitia justitiae opposita, inquantum aliquis alteri facit injustum : nullus autem patitur injustum volens, ut probatur in 5. Eth. *(cap. 9.)*; et ideo furtum, et rapina ex hoc habent rationem peccati, quod acceptio est involuntaria ex parte ejus, cui aliquid subtrahitur : involuntarium autem *dupliciter* dicitur; scilicet : per *ignorantiam,* et *violentiam,* ut habetur in 3. Ethic. *(cap. 1.)*; et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum ; ergo *propter hoc differunt specie.*

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiae; et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quod finis remotus rapinae, et furti idem est: sed hoc non sufficit ad identitatem speciei ; quia est diversitas in finibus proximis : raptor enim vult per propriam potestatem obtinere ; fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris, quae rapitur; et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinae ex parte mulieris cui violentia infertur.

ARTICULUS V. 372

UTRUM FURTUM SEMPER SIT PECCATUM.

(Infr. q. 118. art. 2. et 2. Dist. 42. q. 2. art. 4. et Mal. q. 10. art. 2. et q. 15. art. 2.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod furtum non semper sit peccatum: nullum enim peccatum cadit sub praecepto divino, dicitur enim Eccli. 15.: *Nemini mandavit impie agere:* sed Deus invenitur praecepisse furtum : dicitur enim Exod. 12.: *Fecerunt filii Israël, sicut praeceperat Dominus Moysi, et expoliaverunt Aegyptios ;* ergo furtum non semper est peccatum.

2. Praeterea. Ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere; quia accipit rem alienam : sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem, ut juristae dicunt *(§ 18. 39. et 46. de Rerum Divis.)*; ergo videtur, quod furtum non semper sit peccatum.

3. Praeterea. Ille qui accipit rem suam, non videtur peccare ; cum non agat contra justitiam, cujus aequalitatem non tollit : sed furtum committitur, etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam ; vel custoditam ; ergo videtur, quod furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 20.: *Non furtum facies.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis consideret furti rationem, *duas* rationes peccati in eo inveniet: *primo* quidem propter contrarietatem ad justitiam, quae reddit unicuique quod suum est ; et sic furtum justitiae opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienae : *secundo* ratione doli seu fraudis,

quam fur committit, occulte, et quasi ex insidiis rem alienam usurpando; unde manifestum est, quod omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere rem alienam, vel occulte, vel manifeste, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum; quia jam fit sibi debitum per hoc, quod sententialiter sibi est adjudicatum; unde multo minus furtum fuit, quod filii Israël tulerunt spolia Aegyptiorum, ex praecepto Domini hoc decernentis, pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur Sap. 10.: *Justi tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum, quod circa res inventas est distinguendum: *quaedam* enim sunt, quae numquam fuerunt in bonis alicujus; sicut lapilli, et gemmae, quae inveniuntur in litore maris: et talia occupanti conceduntur: et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis; quorum non extat aliquis possessor: nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit; propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. 13., de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum: *quaedam* vero res inventae fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti; unde August. dicit in quadam Homil. *(serm. 19. de Verb. Apost. cap. 8.)*: et habetur 14. q. 5. *(cap. 6.)*: «Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti».

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam, vel ad ostendendum se esse innoxium; unde manifestum est, quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii: qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem; non quia gravet eum qui detinet; et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum: sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei judicium, juris ordine praetermisso: et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam, ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI. 373

UTRUM FURTUM SIT PECCATUM MORTALE.

(Locis sup. art. 1. inductis).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod furtum non sit peccatum mortale: dicitur enim Proverb. 6.: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit:* sed omne peccatum mortale est grandis culpa; ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Peccato mortali mortis poena debetur: sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni, secundum illud Exod. 22.: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem...., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ove;* ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis: sed inconveniens videtur, quod pro furto alicujus parvae rei (puta unius

acus, vel unius pennae) aliquis puniatur morte aeterna; ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nullus damnatur secundum divinum judicium, nisi pro peccato mortali: condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. 5.: *Haec est maledictio, quae egreditur super faciem omnis terrae: quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur;* ergo furtum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est *(q. 24. art. 5. et 1-2. q. 72. art. 5. et q. 87. art. 3.)*, peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animae vita: charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi; ad quam pertinet, ut proximo bonum velimus, et operemur: per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus, et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas; unde furtum, tamquam contrarium charitati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa, *duplici* ratione: *primo* quidem propter necessitatem inducentem ad furandum; quae diminuit, vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit *(art. seq.)*; unde subditur: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam: alio modo* dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte; unde subditur de fure, quod *deprehensus reddet septuplum: Qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundum dicendum, quod poenae praesentis vitae magis sunt medicinales, quam retributivae: retributio enim reservatur divino judicio, quod est secundum veritatem in peccantes; et ideo secundum judicium praesentis vitae, non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis, quae inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis, quae habent aliquam orribilem deformitatem; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur, secundum praesens judicium, poena mortis, nisi ut furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam; sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Aug. super Joann. *(tract. 50.)*, et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. 21.

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil; et ideo in his, quae minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest praesumere hoc non esse contra voluntatem ejus, cujus est res: et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali: si tamen habet animum furandi, et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale; sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII. 374

UTRUM LICEAT ALICUI FURARI PROPTER NECESSITATEM.

(Infr. q. 110. art. 3. ad 4. et 4. Dist. 15. q. 2. art. 1. q. 4. ad 2. et art. 4. q. 3. ad 2. et art. 5. q. 1. corp.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non liceat alicui furari propter necessitatem: non enim imponitur poenitentia nisi peccanti: sed extra, de

furtis *(can. 3.)* dicitur: « Si quis per necessitatem famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, poeniteat per hebdomadas tres »; ergo non licet furari propter necessitatem.

2. PRAETEREA. Philos. dicit, in 2. Ethic. *(cap. 6.)*, quod quaedam, confestim nominata, convoluta sunt cum malitia, inter quae ponit furtum: sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri; ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suae subveniat.

3. PRAETEREA. Homo debet diligere proximum, sicut seipsum; sed non licet furari ad hoc, quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Aug. dicit in lib. contra Mend. *(cap. 7.)*; ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati.

SED CONTRA est, quod in necessitate sunt omnia communia; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

RESPONDEO dicendum, quod ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino: secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati; et ideo per rerum divisionem, et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus; et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi; unde Ambros. dicit *(serm. 64. de Temp.)*, et habetur in Decret. Dist. 47. *(cap.: Sicut hi)*: « Esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis; miserorum redemptio, et absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis »: sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus: si tamen adeo sit evidens, et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti, vel rapinae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur in casu, in quo non est urgens necessitas.

AD SECUNDUM dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae, non habet rationem furti, proprie loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

AD TERTIUM dicendum, quod in casu similis necessitatis etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

ARTICULUS VIII. 375

UTRUM RAPINA POSSIT FIERI SINE PECCATO.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur, quod rapina possit fieri sine peccato: praeda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta *(art. 4. huj. q.)*: sed praedam accipere ab hostibus licitum est: dicit enim Ambros. in lib. de Patriarchis *(seu lib. 1. de Abraham, cap. 3.)*: « Cum praeda fuerit in potestate victoris, decet mili-

tarem disciplinam, ut regi serventur omnia », scilicet ad distribuendum ; ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Praeterea. Licitum est auferre ab aliquo id, quod non est ejus: sed res, quas infideles habent, non sunt eorum: dicit enim August. in epistola ad Vinc. Donat. *(93. ol. 48.)*: « Res falso appellatis vestras, quas nec juste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis » ; ergo videtur, quod ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

3. Praeterea. Terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinae pertinere: grave autem videtur dicere, quod in hoc peccent; quia sic fere omnes principes damnarentur; ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est, quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium, vel oblatio: non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. 61.: *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum;* ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum, quod rapina quamdam violentiam, et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est: in societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem: et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, et rapinam committit; sicut patet in latronibus: principibus vero potestas publica committitur ad hoc, quod sint justitiae custodes; et ideo non licet eis violentia, et coactione uti, nisi secundum justitiae tenorem: et hoc vel contra hostes, pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo: et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinae, cum non sit contra justitiam: si vero contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod circa praedam distinguendum est: quia si illi qui depraedantur hostes, habent bellum justum, ea quae per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur: et hoc non habet rationem rapinae: unde nec ad restitutionem tenentur: quamvis possint in acceptione praedae justum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione; si scilicet non propter justitiam, sed propter praedam principaliter pugnent: dicit enim August. in lib. de Verb. Dom. *(serm. 19. et hab. cap.: Militare, 23. q. 1.)*, quod *propter praedam militare peccatum est:* si vero illi, qui praedam accipiunt, habent bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas injuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere jussi sunt; et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum, quod si principes a subditis exigant, quod eis secundum justitiam debetur, propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina: si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium; unde dicit Augustinus in 4. de Civ. Dei *(cap. 4.)*: « Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna ? » ; et Ezech. 22. dicitur: *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes praedam:* unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones: et tanto gravius peccant, quam latrones, quanto periculosius, et communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX. 376

UTRUM FURTUM SIT GRAVIUS PECCATUM, QUAM RAPINA.

(Infr. q. 73. art. 3. ad 2. et q. 116. art. 2. ad 1. et q. 114. art. 2. ad 4.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod furtum sit gravius peccatum, quam rapina: furtum enim super acceptionem rei alienae habet adjunctam fraudem, et dolum, quod non est in rapina: sed fraus, et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est *(q. 55. art. 4. et 5.)*; ergo furtum est gravius peccatum, quam rapina.

2. Praeterea. Verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. ult.)*: sed magis verecundantur homines de furto, quam de rapina; ergo furtum est turpius, quam rapina.

3. Praeterea. Quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur: sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis, et parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri; ergo gravius videtur esse peccatum furti, quam rapinae.

Sed contra est, quod secundum leges gravius punitur rapina, quam furtum.

Respondeo dicendum, quod rapina, et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est *(art. 4. et 6. huj. q.)*, propter involuntarium, quod est ex parte ejus, cui aliquid aufertur: ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam; in rapina autem est involuntarium per violentiam: magis est autem aliquid involuntarium per violentiam, quam per ignorantiam: quia violentia directius opponitur voluntati, quam ignorantia; et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum: est et alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personae ignominiam, sive injuriam: et hoc praeponderat fraudi, vel dolo, quae pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homines sensibilibus inhaerentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quae manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quae tollitur per peccatum: et ideo minus verecundantur de rapina, quam de furto.

Ad tertium dicendum, quod licet pluribus possit noceri per furtum, quam per rapinam; tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam, quam per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUAESTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE JUSTITIAE, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae justitiae, quae consistunt in verbis, quibus laeditur proximus: et *primo* de his, quae pertinent ad judicium: *secundo* de nocumentis verborum, quae fiunt extra judicium. Circa *primum quinque* consideranda occurrunt: *primo* quidem de injustitia judicis in judicando: *secundo* de injustitia accusatoris in accusando: *tertio* de injustitia ex parte rei in sua defensione: *quarto* de injustitia textis in testificando: *quinto* de injustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquis possit juste judicare eum, qui non est sibi subditus.

Secundo. Utrum liceat judici judicare contra veritatem, quam novit, propter ea quae sibi proponuntur.

Tertio. Utrum judex possit aliquem juste condemnare non accusatum.

Quarto. Utrum licite possit poenam relaxare.

ARTICULUS I. 377

UTRUM QUIS POSSIT JUSTE JUDICARE EUM, QUI NON EST SIBI SUBJECTUS.

(Supr. q. 60. art. 6. et 4. Dist. 17. q. 3. art. 3. q. 4. et Dist. 48. q. 1. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit juste judicare eum, qui non est sibi subditus: dicitur enim Dan. 13., quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit: sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimmo ipsi erant judices populi; ergo aliquis potest licite judicare sibi non subditum.

2. Praeterea. Christus non erat alicujus hominis subditus; quinimmo ipse erat *rex regum, et dominus dominantium:* sed ipse exhibuit se judicio hominis; ergo videtur, quod aliquis licite possit judicare aliquem, qui non est subditus ejus.

3. Praeterea. Secundum jura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti: sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus, ad quem pertinet forum illius loci; puta cum alterius est dioecesis, vel cum est exemptus; ergo videtur, quod aliquis possit judicare eum, qui non est sibi subditus.

Sed contra est, quod Greg. super illud Deut. 23.: *Si intraveris segetem,* etc. dicit *(in Regist. lib. 12. epist. 31. interr. 9. et hab. cap.: Scriptum est, 6. q. 3.):*

« Falcem judicii mittere non potes in eam segetem, quae alteri videtur esse commissa ».

Respondeo dicendum, quod sententia judicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto; et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philos. in 10. Ethic. *(cap. ult.)*, ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis, alioquin judicium non esset efficax: potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate: et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum, in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem; et ideo manifestum est, quod nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus, vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores, quasi commissam ex instinctu divino: quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quod *suscitavit Dominus spiritum pueri junioris.*

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his, qui compromittunt in aliquos arbitros, et inde est, quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi; sic ergo et Christus propria sponte humano judicio se subdidit: sicut etiam et Leo Papa se judicio Imperatoris subdidit *(cap.: Nos si, 2. q. 7.)*.

Ad tertium dicendum, quod Episcopus, in cujus dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiam si sit exemptus; nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicujus monasterii exempti: sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per Ordinarium juste condemnari.

ARTICULUS II. 378

UTRUM JUDICI LICEAT JUDICARE CONTRA VERITATEM, QUAM NOVIT, PROPTER EA QUAE IN CONTRARIUM PROPONUNTUR.

(Supr. q. 64. art. 6. ad 3. et 4. Dist. 27. q. 1. art. 2. q. 4. ad 2. et 3. et Quodl. 5. art. 15. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod judici non liceat judicare contra veritatem, quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur: dicitur enim Deut. 17.: *Venies ad Sacerdotes Levitici generis, et ad Judicem, qui fuerit illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem:* sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem; sicut cum aliquid per falsos testes probatur; ergo non licet judici judicare secundum ea, quae proponuntur, et probantur contra veritatem, quam ipse novit.

2. Praeterea. Homo in judicando debet divino judicio conformari: quia *Dei judicium est,* ut dicitur Deut. 1.: sed *judicium Dei est secundum veritatem,* ut dicitur Rom. 2.; et Isa. 11. praedicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae;* ergo judex non debet

secundum ea, quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea, quae ipse novit.

3. Praeterea. Idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quae sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundum illud 1. ad Timoth. 5.: *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt praecedentia ad judicium;* si ergo judex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea, quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem, quam novit.

4. Praeterea. Nomen *conscientiae* importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in 1. habitum est *(q. 79. art. 13.)*: sed facere contra scientiam est peccatum; ergo judex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra coscientiam veritatis, quam habet.

Sed contra est, quod Ambros. dicit super Psalt. *(super Ps. 118. octonar. 20. sect. 5.)*: « Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges, et jura pronuntiat »: sed hoc est judicare secundum ea, quae in judicio proponuntur, et probantur; ergo judex debet secundum hujusmodi judicare, et non secundum proprium arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. et q. 60. art. 2. et 6.)*, judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; et ideo informari debet in judicando non secundum id, quod ipse novit tamquam privata persona: sed secundum id, quod sibi innotescit tamquam personae publicae: hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet: in particulari autem negotio aliquo per istrumenta, et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quae debet sequi in judicando magis, quam id quod ipse novit tamquam privata persona; ex quo tamen hoc adjuvari potest, ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare: quod si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est *(hic sup.)*, eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo praemittitur in illis verbis de quaestione judicibus facienda, ut intelligatur, quod judicare debent judices veritatem secundum ea, quae fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quod Deo competit judicare secundum propriam potestatem; et ideo in judicando informatur secundum veritatem, quam ipse cognoscit, non secundum hoc, quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus, et homo: alii autem judices non judicant secundum propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur in casu, quando aliquid non solum est manifestum judici, sed sibi, et aliis; ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis): sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur: si autem sit manifestum judici, et non aliis, vel aliis, et non judici, tunc est necessaria judicis discussio.

Ad quartum dicendum, quod homo in his, quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia: sed in his, quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea, quae in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III. 379

UTRUM JUDEX POSSIT ALIQUEM CONDEMNARE, ETIAMSI NON SIT ALIQUIS ACCUSATOR.

(Opusc. 19. cap. 5. fin.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator: humana enim justitia derivatur a justitia divina: sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator; ergo videtur, quod homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Praeterea. Accusator requiritur in judicio ad hoc, quod deferat crimen ad judicem: sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat; ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Praeterea. Facta Sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quaedam exemplaria humanae vitae: sed Daniel simul fuit accusator, et judex contra iniquos senes, ut patet Dan. 13.; ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tamquam judex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est, quod 1. ad Cor. 1. Ambros. *(sup. illud: Et vos inflati, etc. et hab. in Decr. Caus. 2. q. 1. cap.: de Manifesta)* exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit, quod « judicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abjecit ».

Respondeo dicendum, quod judex est interpres justitiae; unde, sicut Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 4.)* « homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam »: justitia autem, sicut supra dictum est *(q. 58. art. 2.)*, non est ad seipsum, sed ad alterum: et ideo oportet, quod judex inter aliquos duos dijudicet: quod quidem fit, cum unus est actor, et alius est reus: et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. 25.: *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina, quae ei objiciuntur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in suo judicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom. 2.: *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium:* vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Gen. 4.: *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris; unde super illud Gen. 4.: *Vox sanguinis fratris tui,* etc. dicit Glos. *(interlin.)* « Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget »: in denuntiatione vero, sicut supra dictum est *(q. 33. art. 7.)*, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum, cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo, et ideo non est ibi necessarius accusator: poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quae quia est manifesta, tenet locum accusatoris: ex eo autem quod ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum, quod Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est *(art. praec.)*; et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex, sicut Deus: Daniel autem accusator fuit simul, et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 1.)*.

ARTICULUS IV. 380

UTRUM JUDEX LICITE POSSIT POENAM RELAXARE.

(Part. 3. q. 46. art. 2. ad 3. et 1. Dist. 43. q. 2. art. 2. ad 5.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod judex licite possit poenam relaxare: dicitur enim Jac. 2.: *Judicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam:* sed nullus punitur propter hoc, quod non facit illud, quod licite facere non potest; ergo quilibet judex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

2. Praeterea. Judicium humanum debet imitari judicium divinum; sed Deus poenitentibus relaxat poenam; quia *non vult mortem peccatoris,* ut dicitur Ezech. 18.; ergo etiam homo judex potest poenitenti licite relaxare poenam.

3. Praeterea. Unicuique licet facere, quod alicui prodest, et nulli nocet: sed absolvere reum a poene prodest ei, et nulli nocet; ergo judex licite potest reum a poena absolvere.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 13. de eo, qui persuadet servire diis alienis: *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies eum:* et de homicida dicitur Deut. 17.: *Morietur, nec misereberis ejus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 2. et 3. praec.)*, *duo* sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda: quorum *unum* est, quod ipse habet judicare inter accusatorem, et reum: *aliud* autem est, quod ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate; *duplici ergo ratione impeditur judex, ne reum a poena absolvere possit: primo* quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet, ut reus puniatur; puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis; quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique: *alio modo* impeditur ex parte reipublicae, cujus potestate fungitur; ad cujus bonum pertinet, quod malefactores puniantur; sed tamen, quantum ad hoc, differt inter inferiores judices, et supremum judicem, scilicet Principem, cui est plenarie potestas publica commissa, judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena contra leges a superiore sibi impositas; unde super illud Joan. 19.: *Non haberes adversum me potestatem ullam,* dicit Aug. *(tract. 116.)*: « Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Caesaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere »: sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia judicis habet locum in his, quae arbitrio judicis relinquuntur; in quibus boni viri est, ut sit diminutivus poenarum, sicut Phil. dicit in 5. Eth. *(cap. 10.)*: in his autem, quae sunt determinata secundum legem divinam, vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem judicandi; et ad ipsum pertinet, quidquid contra aliquem peccatur; et ideo liberum ei est poenam remittere; praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur, quod est contra ipsum: non tamen remittit poenam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quae est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod judex, si inordinate poenam remitteret, nocumentum inferret communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur; unde Deut. 13. post poenam seductoris subditur: *ut omnis Israël audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quippiam hujus rei simile:* noceret etiam personae, cui est illata injuria; quae recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in poena injuriantis.

QUAESTIO LXVIII.

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de his, quae pertinent ad injustam accusationem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum homo accusare teneatur.
Secundo. Utrum accusatio sit facienda in scriptis.
Tertio. Quomodo accusatio sit vitiosa.
Quarto. Qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I. 381

UTRUM HOMO TENEATUR AD ACCUSANDUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad accusandum: nullus enim excusatur ab impletione divini praecepti propter peccatum, quia jam ex suo peccato commodum reportaret: sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrentur; ergo homo non tenetur ex praecepto divino ad accusandum.

2. Praeterea. Omne debitum ex charitate dependet, quae est finis praecepti: unde dicitur Rom. 13.: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis:* sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus majoribus, et minoribus, subditis, et praelatis; cum ergo subditi non debeant praelatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur 2. q. 7., videtur, quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Praeterea. Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico; quia non debet alteri facere, quod sibi non vult fieri: sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem, quam quis debet amico: dicitur enim in lib. Prov. 11.: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum;* ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est, quod dicitur Levit. 5.: *Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 33. art. 6. et 7. et q. praec. art. 3. ad 2.)*, haec est differentia inter denuntiationem, et accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris; in accusatione autem attenditur punitio criminis; poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cujus quies procuratur per punitionem peccantium: quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est *(q. 33. art. 7.)*, secundum autem proprie pertinet ad accusationem; et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem; dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris; puta cum peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem: si autem non fuerit tale peccatum, quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea, quae homines facere tenentur; sicut ad merendum vitam aeternam, et ad assumendum Ecclesiastica Sacramenta: nec tamen ex hoc homo reportat commodum: quinimmo deficere ab eis, quae tenetur facere, est gravissima poena; quia virtuosi actus sunt quaedam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi praelatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatitis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare, et reprehendere quaerunt: vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur 2. q. 7. *(cap.: Clericus, et seq.)*, alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos praelatos accusare.

Ad tertium dicendum, quod revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato; et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere: nec tamen omnino est secretum, quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS II. 382

UTRUM SIT NECESSARIUM ACCUSATIONEM IN SCRIPTIS FIERI.

(4. Dist. 19. q. 2. art. 3. q. 1. ad 4. et Dist. 35. art. 3. ad 6. et Quodl. 21. art. 13.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri: scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanae memoriae circa praeterita: sed accusatio in praesenti agitur; ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Praeterea. 2. q. 8. *(cap.: Per scripta)* dicitur: « Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari »: sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Aug. 10. de Trin. *(cap. 1.)*;

ergo in accusatione non est necessaria scriptura, praesertim cum Canon dicat, quod *per scripta nullius accusatio suscipiatur.*

3. Praeterea. Sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem: sed in denuntiatione non est scriptura necessaria; ergo videtur, quod neque etiam in accusatione.

Sed contra est, quod dicitur 2. q. 8. *(cap. 1.)*: « Accusatorum personae sine scripto numquam recipiantur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 3.)*, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars; ita quod judex inter accusatorem, et eum qui accusatur, medius constituitur ad examen justitiae; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere: quia vero ea, quae verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset judici esse certum, quid, et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum: et ideo rationabiliter institutum est, ut accusatio, sicut et alia quae in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem, et varietatem retinere: cujus signum est, quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus: et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii, quod accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personae, quae significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est *(in solut. praec.)*; et ideo cum dicit Canon: *Per scripta nullius accusatio suscipiatur,* intelligendum est de absente, qui per epistolam accusationem mittat: non tamen excluditur, quin cum praesens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit; et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS III. 383

UTRUM ACCUSATIO REDDATUR INJUSTA PROPTER CALUMNIAM, PRAEVARICATIONEM, ET TERGIVERSATIONEM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod accusatio non reddatur injusta propter calumniam, praevaricationem, et tergiversationem: quia, sicut dicitur 2. q. 3. *(in append. Grat. post cap. 8.)* « calumniari est falsa crimina intendere »: sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quae excusat; ergo videtur quod non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Praeterea. Ibidem dicitur, quod « praevaricari est vera crimina abscondere »: sed hoc non videtur esse illicitum; quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q. et q. 33. art. 7.)*; ergo videtur, quod accusatio non reddatur injusta ex praevaricatione.

3. Praeterea. Sicut ibidem dicitur: « Tergiversari est in universum ab accusatione desistere »: sed hoc absque injustitia fieri potest: dicitur enim

ibidem *(cap. 8. 2. q. 3.)*: « Si quem poenituerit criminaliter accusationem, et inscriptionem fecisse de eo, quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant »; ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est, quod ibidem dicitur *(in app. ad cap. cit.)*: « Accusatorum temeritas tribus modis detegitur: aut enim calumniantur, aut praevaricantur, aut tergiversantur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis: nullus autem debet nocere alicui injuste, ut bonum commune promoveat; et ideo in accusatione *duplici* ratione contingit esse peccatum: *uno modo* ex eo, quod aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, *quod est calumniari: alio modo* ex parte reipublicae, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati: quod iterum *dupliciter* contingit: *uno modo* fraudem in accusatione adhibendo: et hoc pertinet ad praevaricationem: nam praevaricator dicitur, quasi varicator, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua: *alio modo* totaliter ab accusatione desistendo, *quod est tergiversari:* in hoc enim quod desistit ab hoc quod coeperat, quasi *tergum vertere* videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere, nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat: nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit: contingit enim *quandoque* ex animi levitate ad accusationem procedere; quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit: et hoc temeritatis est: *aliquando* autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum; quae omnia secundum prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse, qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina, praevaricatur: sed solum qui fraudulenter abscondit ea, de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate: contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, *dupliciter: uno modo* in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id, de quo accusavit; et sic pari consensu sese absolvunt accusator, et reus: *alio modo,* si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS IV. 384

UTRUM ACCUSATOR, QUI IN PROBATIONE DEFICERIT, TENEATUR AD POENAM TALIONIS.

(4. Dist. 41. art. 5. q. 2. ad 1. et Quodl. 11. art. 13. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod accusator, qui in probatione defecerit, non teneatur ad poenam talionis: contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere: in quo casu judex accu-

torem absolvit, ut dicitur 2. q. 3. *(cap.: Si quem poenituerit)*; non ergo accusator, qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis.

2. Praeterea. Si poena talionis ei qui injuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam: sed non propter injuriam commissam in personam accusati; quia sic princeps non posset hanc poenam remittere: nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam; quia sic accusatus non posset eum absolvere; ergo poena talionis non debetur ei, qui in accusatione defecerit.

3. Praeterea. Eidem peccato non debetur duplex poena, secundum illud Nahum 1.: *Non judicabit Deus bis in idipsum*: sed ille qui in probatione deficit, incurrit poenam infamiae, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papae *(id hab. Callistus II. ep. 2. cap. 5. Concil., vid. append. Grat. ad cap.: Euphemium, 2. q. 3.)*: « Quamquam animas per poenitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus »; non ergo tenetur ad poenam talionis.

Sed contra est, quod Hadrianus I. Papa dicit *(in capitulari cap. 52. Concil. et hab. cap. 3. 2. q. 3.)*: « Qui non probaverit quod objecit, poenam quam intulit, ipse patiatur ».

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad poenam accusati: ad judicem autem pertinet, ut inter eos justitiae aequalitatem constituat: justitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum, quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. 21.: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*; et ideo justum est, ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos dicit in 5. Ethic. *(cap. 5.)*, in justitia non semper competit *contrapassum* simpliciter: quia multum differt, an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium laedat: voluntario autem debetur poena, sed involuntario debetur venia; et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex justo errore, non imponit poenam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rem publicam; unde propter utrumque punitur: et hoc est quod dicitur Deut. 19.: *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint, falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*, quod pertinet ad injuriam personae: et postea, quantum ad injuriam rei publicae, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes caeteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere*: specialiter tamen personae accusati facit injuriam, si de falso accuset; et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate; si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam rei publicae; et hoc non potest ei remitti ab eo, qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam rei publicae gerit.

Ad tertium dicendum, quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti, quod proximo inferre intentat: sed poena infamiae ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit: et quandoque quidem princeps remittit poenam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et Papa potest hujusmodi infamiam abolere; et quod dicit Papa Gelasius: *Infamiam abolere non possumus*,

intelligendum est de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus *(loc. cit. in arg.)*.

QUAESTIO LXIX.

DE PECCATIS, QUAE SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde, considerandum est de peccatis, quae sunt contra justitiam ex parte rei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando, per quam condemnaretur.

Secundo. Utrum liceat alicui se calumniose defendere.

Tertio. Utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando.

Quarto. Utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I. 385

UTRUM ABSQUE PECCATO MORTALI POSSIT ACCUSATUS VERITATEM NEGARE, PER QUAM CONDEMNARETUR.

(4. Dist. 17. q. 3. art. 1. q. 2. ad 1. et 3. et Dist. 19. q. 1. art. 3. q. 1. ad 5. et q. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur: dicit enim Chrys. *(hom. 31. sup. epist. ad Hebr.)*: « Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses »: sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet, et accusaret; non ergo tenetur veritatem dicere: et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Praeterea. Sicut mendacium officiosum est, quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur, quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte; quia plus sibi tenetur, quam alteri: mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale; ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Praeterea. Omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est *(q. 24. art. 12.)*: sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra. Omne quod est contrarium divinae gloriae, est peccatum mortale; quia ex praecepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere,* ut patet 1. ad Cor. 10.: sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei; ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham: *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israël, et confitere, atque indica mihi quid feceris, ne abscondas,* ut habetur Josue 7.; ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod quicumque facit contra debitum justitiae mortaliter peccat, sicut supra dictum est *(q. 59. art. 4.)*: pertinet autem ad debitum justitiae, quod aliquis obediat suo superiori in his, ad quae jus praelationis se extendit: judex autem, ut supra dictum est *(q. 67. art. 1.),* superior est respectu ejus, qui judicatur; et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit; et ideo si confiteri noluerit veritatem, quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat: si vero judex hoc exquirat, quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere: sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere: mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis secundum ordinem juris a judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum, cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum: cum autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei, cui obedire tenetur; dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi: *tum* ex parte judicis, cui debitum negat: *tum* ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat; unde et in Psalm. 140. dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis:* ubi dicit Glos. *(ord. Cassiod.)*: « Haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent »; et Gregor. 22. Moral. *(cap. 9.)* exponens illud Job 31.: *Si abscondi quasi homo peccatum meum,* dicit: « Usitatum humani generis vitium est, et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare ».

ARTICULUS II. 386

UTRUM ACCUSATO LICEAT CALUMNIOSE SE DEFENDERE.

(Infr. art. 3. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod accusato liceat calumniose se defendere; quia secundum jura civilia *(lib. Transigere cap. de Transactionibus),* in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere: sed hoc maxime est calumniose se defendere; ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Praeterea. Accusator cum accusato colludens poenam recipit a legibus constitutam, ut habetur 2. q. 3. *(cap.: Si quem poenituerit)*: non autem

imponitur poena accusato per hoc, quod cum accusatore colludit; ergo videtur, quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Praeterea. Proverb. 14. dicitur: *Sapiens timet, et declinat a malo; stultus autem transilit, et confidit:* sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum; ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

Sed contra est, quod in causa criminali juramentum de calumnia est praestandum, ut habetur extra de Juramento calumniae *(cap.: Inhaerentes),* quod non esset, si calumniose se defendere liceret; ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

Respondeo dicendum, quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere: quorum primum in aliquo casu licet, non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum, quam ab eo potest, et debet requirere judex secundum ordinem juris; puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena: falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui: ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere, *vel* per vias licitas, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam, *vel* per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem, et dolum, ut ex supra dictis patet *(q. 55. art. 4. et 5.)*: quorum *primum* est laudabile, *secundum* vero vitiosum; sic ergo reo, qui accusatur, licet se defendere veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos: puta quod non respondeat, ad quae respondere non tenetur: hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere; non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere, quam confiteri tenetur: neque etiam aliquem dolum, vel fraudem adhibere; quia fraus, et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniose se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quae secundum divinum judicium sunt peccata, sicut patet de simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere; quod autem aliquis non velit aliquando peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis: quia *omnium terribilium maxime terribile est mors,* ut dicitur in 3. Ethicor. *(cap. 6.)*; et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet poenam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, poenam incurrit: ex quo patet, quod peccat; unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apost. dicat *(Rom. 1.)* dignos morte eos, qui peccantibus consentiunt; manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo: non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem jam dictam *(in solut. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICULUS III. 387

UTRUM REO LICEAT JUDICIUM PER APPELLATIONEM DECLINARE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod reo non liceat judicium declinare per appellationem: dicit enim Apost. Rom. 13.: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit:* sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici; ergo peccat.

2. Praeterea. Majus est vinculum ordinariae potestatis, quam propriae electionis: sed, sicut legitur 2. q. 6. *(cap. 33.)*: « A judicibus, quos communis consensus elegerit, non licet provocare »; ergo multo minus licet appellare a judicibus ordinariis.

3. Praeterea. Illud quod semel est licitum, semper est licitum: sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem; ergo videtur, quod appellatio non sit secundum se licita.

Sed contra est, quod Paulus Caesarem appellavit, ut habetur Act. 25.

Respondeo dicendum, quod *duplici* de causa contingit aliquem appellare: *uno* quidem *modo* confidentia justae causae; quia videlicet injuste a judice gravatur: et sic licitum est appellare, hoc enim est prudenter evadere; unde 2. q. 6. *(cap. 3.)* dicitur: « Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et a nullo prohibeatur »: *alio modo* aliquis appellat causae afferendae morae, ne contra eum justa sententia proferatur: et hoc est calumniose se defendere: quod est illicitum, sicut dictum est *(art. praec.)*; facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantum potest, perturbat; et ideo, sicut dicitur 2. q. 6. *(cap. 27.)*, « omni modo puniendus est, cujus appellatio injusta pronunciatur ».

Ad primum ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subjici debet, inquantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet: puta si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glos. Rom. 13. *(ord. sup. illud: Qui autem resistunt, et est Aug. serm. 6. de Verb. Dom. cap. 8.)* : cum autem judex aliquem injuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi juste judicandi imponitur; et ideo licitum est ei, qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando, vel ante sententiam, vel post; et quia non praesumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est; ideo non licet Catholico ad infidelem judicem appellare, secundum illud 2. q. 6. *(cap. 32.)*: « Catholicus, qui causam suam, sive justam, sive injustam, ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur »: nam et Apost. *(1. Cor. 6.)* arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quod ex proprio defectu, vel negligentia procedit, quod aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit: levis etiam animi esse videtur, ut non permaneat in eo, quod semel approbavit: et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium: sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius, qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis, et principis, qui eum instituit: et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium: ita quod etiam si sit simul ordinarius, et arbitrarius judex, potest ab eo appellari; quia

videtur ordinaria potestas occasio fuisse, quod arbiter eligeretur: nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum, sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quod aequitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur; et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens aestimavit ad deliberandum an expediat appellare: si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso; et ita pars altera damnificaretur; ideo autem non est concessum, ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile, toties judices a recto judicio declinare.

ARTICULUS IV. 388

UTRUM LICEAT CONDEMNATO AD MORTEM SE DEFENDERE, SI POSSIT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit: illud enim, ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens: sed naturae inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus, et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus; ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Praeterea. Sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo: sed licitum esse videtur, quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. 9.: *Longe esto ab homine potestatem habente occidendi*, etc.; ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Praeterea. Proverb. 24. dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem; et eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses:* sed plus tenetur aliquis sibi, quam alteri; ergo licitum est, quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est, quod dicit Apost. Rom. 13.: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit:* sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum; ergo peccat se defendendo.

Respondeo dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem *dupliciter: uno modo* juste: *et sic non licet condemnato se defendere:* licitum enim est judici eum resistentem impugnare; unde relinquitur, quod ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat: *alio modo* condemnatur aliquis injuste: et tale judicium simile est violentiae latronum, secundum illud Ezech. 22.: *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem;* et ideo sicut licet resistere latronibus: ita licet resistere in tali casu malis principibus: nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea, ad quae natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur: et ideo non quaelibet defensio sui est licita, sed solum quae fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur, quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur; et ideo non tenetur facere id, unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem: tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati;

sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat; quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem justitiae: unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

QUAESTIO LXX.

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.
Secundo. Utrum duorum, vel trium testimonium sufficiat.
Tertio. Utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa.
Quarto. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatam mortale.

ARTICULUS I. 389

UTRUM HOMO TENEATUR AD TESTIMONIUM FERENDUM.

(Infr. art. 3. ad 4.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad testimonium ferendum: dicit enim Aug. in QQ. Gen. *(lib. 1. q. 26. et lib. 22. cont. Faust. cap. 33.)*, quod Abraham dicens de uxore sua: *Soror mea est,* veritatem celari voluit, non mendacium dici: sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet; ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Praeterea. Nullus tenetur fraudolenter agere: sed Proverb. 11. dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum;* ergo non tenetur homo semper ad testificandum, praesertim super his quae sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Praeterea. Ad ea, quae sunt de necessitate salutis, maxime tenentur Clerici, et Sacerdotes; sed Clericis, et Sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis; ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod August. dicit *(hab. ex Isid. lib. 3. Sentent. cap. 59., vid. cap. Falsidicus, de crimine falsi)*: « Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est: ille, quia prodesse non vult: iste, quia nocere desiderat ».

Respondeo dicendum, quod in testimonio ferendo distinguendum est: quia *aliquando* requiritur testimonium alicujus, *aliquando* non requiritur: si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his, quae ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his, in quibus secundum ordinem juris testimonium ab

eo exigitur; puta in manifestis, et in his, de quibus infamia praecessit: si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, et de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est: quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum: et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse: dicitur enim in Psal. 81.: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate;* et Proverb. 24.: *Erue eos, qui ducuntur ad mortem;* et Rom. 1. dicitur: *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus:* ubi dicit Gloss. *(ord. Ambros. in hunc loc.):* « Consentire est tacere, cum possis redarguere »: super his vero, quae pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris: quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur: vel si immineat periculum accusatori non est curandum; quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit: alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum, quod de illis, quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre; quia hujusmodi non scit ut homo, sed tamquam Dei minister; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto: circa ea vero, quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. *Quandoque* enim sunt talia, quae statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur; puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personae, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando: et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum: quia in hoc frangeret fidem, quam alteri debet. *Quandoque* vero sunt talia, quae quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc, quod sibi sub secreto committuntur: et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex praecepto superioris; quia servare fidem est de jure naturali: nihil autem potest praecipi homini contra id, quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari, vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est *(q. 64. art. 4.);* et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS II. 390

UTRUM SUFFICIAT DUORUM, VEL TRIUM TESTIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sufficiat duorum, vel trium testimonium: judicium enim certitudinem requirit: sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium: legitur enim 3. Regum 21., quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est; ergo duorum, vel trium testimonium non sufficit.

2. Praeterea. Testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors: sed plerumque duorum, vel trium testimonium in aliquo discordat; ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Praeterea. 2. q. 4. *(cap. 2.)* dicitur: « Praesul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus: Presbyter autem Cardinalis urbis Romae, nisi sexaginta quatuor [al. *quadraginta quatuor*] testibus non damnabitur: Diaconus Cardinalis urbis Romae, nisi in viginti septem [al. *triginta sex*] testibus non condemnabitur: Subdiaconus, Acolytus, Exorcista, Lector, Ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur »: sed magis est periculosum peccatum ejus, qui in majori dignitate constitutus est; et ita minus est tolerandum; ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum, vel trium testimonium.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 17.: *In ore duorum, vel trium testium peribit, qui interficietur:* et inf. 19.: *In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 1. Ethic. *(cap. 3. et cap. 7.)*, certitudo non est similiter quaerenda in omni materia: in actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demostrativa; eo quod sunt circa contingentia, et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat: est autem probabile, quod magis veritatem contineat dictum multorum, quam dictum unius: et ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino, et humano, quod dicto testium stetur: omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet: principio, medio, et fine; unde, secundum Philos. in primo de Coelo *(tex. 2.)*: « Omne et totum in tribus ponimus »: ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore; et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus; unde et Eccle. 4. dicitur: *Funiculus triplex difficile rumpitur:* August. autem super illud Joan. 8.: *Duorum hominum testimonium verum est,* dicit *(tract. 36.)* quod « in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis ».

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum; cum scriptum sit Exod. 23.: *Ne sequaris turbam ad faciendum malum:* nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo, quae probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quae variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui: puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore, vel loco, alius alio tempore, vel loco, non videntur de eodem facto loqui: non tamen praejudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus, vel locum: et si in talibus omnino discordaverint testes actoris, et rei, si sint aequales numero, et pares dignitate, statur pro reo: quia facilior debet esse judex ad absolvendum, quam ad condemnandum: nisi forte in causis favorabilibus; sicut est causa libertatis, et hujusmodi: si vero testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum,

vel ex favorabilitate causae, vel ex conditione negotii, et dictorum: multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu, et scientia: non autem si dissideat interrogatus de opinione, et fama: quia potest secundum diversa visa, et audita diversimode motus esse ad respondendum: si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum, vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi, talis discordia non praejudicat testimonio: quia homines non consueverunt circa talia multum solicitari: unde facile a memoria elabuntur: quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 1.)*, quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre: quod tamen prudentiae judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in Episcopis, Presbyteris, Diaconis, et Clericis Ecclesiae Romanae propter ejus dignitatem; et hoc *triplici* ratione: *primo* quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur, quam multis testibus: *secundo,* quia homines qui habent de aliis judicare, saepe propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat: *tertio,* quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiae, et auctoritati: quod est periculosius, quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum, et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III. 391

UTRUM ALICUJUS TESTIMONIUM SIT ABSQUE EJUS CULPA REPELLENDUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam: quibusdam enim in poenam infligitur, quod ad testimonium non admittantur; sicut patet in his, qui infamia notantur: sed poena non est inferenda nisi pro culpa; ergo videtur, quod nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

2. Praeterea. De quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium: sed ad bonitatem hominis pertinet, quod verum testimonium dicat; cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

3. Praeterea. Ad ea, quae sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus, nisi propter peccatum: sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo nullus debet excludi a testificando, nisi propter culpam.

Sed contra est, quod Greg. dicit *(in regist. lib. 11. epist. 56.)* et habetur 2. q. 1. *(cap.: In primis)*: « quod autem dicitur a servis suis accusatus Episcopus, sciendum est, quia audiri minime debuerunt ».

Respondeo dicendum, quod testimonium, sicut dictum est *(art. praec.)*, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem: et ideo quidquid est, quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax: redditur autem probabile, quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus: *quandoque* quidem propter culpam, sicut infideles, et infames, item illi qui

publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt: *quandoque* autem absque culpa: et hoc est: *vel* ex defectu rationis; sicut patet in pueris, amentibus, et mulieribus: *vel* ex affectu; sicut patet de inimicis, et personis conjunctis, et domesticis: *vel* etiam ex exteriori conditione; sicut sunt pauperes, servi, et illi, quibus imperari potest, de quibus probabile est, quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem; et sic patet, quod testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad poenam; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius; quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur, secundum illud 1. Joan. 4.: *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, et ordine juris; unde nihil prohibet, aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

ARTICULUS IV. 392

UTRUM FALSUM TESTIMONIUM SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale: contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti: sed talis ignorantia excusat a peccato mortali; ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Praeterea. Mendacium, quod alicui prodest, et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale: sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium; puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab injusta sententia, quae intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem; ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Juramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando: hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale; ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 19.: *Falsus testis non erit impunitus.*

Respondeo dicendum, quod falsum testimonium habet *triplicem* deformitatem: *uno modo* ex perjurio; quia testes non admittuntur nisi jurati: et *ex hoc semper est peccatum mortale: alio modo* ex violatione justitiae: et *hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quaelibet injustitia;* et ideo in praecepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. 20.: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium:* non enim contra aliquem facit, qui eum ab injuria faciendo impedit, sed solum qui ei suam justitiam tollit: *tertio* modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum: et ex hoc non habet falsum testimonium, quod semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens id, de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id, de quo certus est, pro certo asserere: sed quia con-

tingit ex labilitate humanae memoriae, quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita solicitudine recogitans aestimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens: quia non dicit falsum testimonium per se, et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quod injustum judicium non est judicium, et ideo ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata, quae sunt contra Deum, quasi gravissima; inter quae est perjurium: non autem ita abhorrent peccata, quae sunt contra proximum, et ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUAESTIO LXXI.

DE INJUSTITIA, QUAE FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de injustitia, quae fit in judicio ex parte advocatorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum.
Secundo. Utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.
Tertio. Utrum advocatus peccet injustam causam defendendo.
Quarto. Utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS I. 393

UTRUM ADVOCATUS TENEATUR PRAESTARE PATROCINIUM CAUSAE PAUPERUM.

(Infr. art. 4. corp. et ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum: dicitur enim Exod. 23.: *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo:* sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere; ergo advocatus tenetur praestare patrocinium causae pauperum.

2. Praeterea. Gregorius dicit in quadam Hom. *(cap. 9.):* « Habens intellectum curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat: habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat: talenti enim nomine cuilibet reputabitur, quod vel minimum accepit: sed talentum com-

missum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur: quod patet ex poena servi abscondentis talentum, Matth. 25.; ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Praeterea. Praeceptum de misericordiae operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco, et tempore, quod est maxime in necessitate: sed tempus necessitatis videtur esse, quando alicujus pauperis causa opprimitur; ergo in tali casu videtur, quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium praestare.

Sed contra. Non minor necessitas est indigentis cibo, quam indigentis advocato: sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare; ergo nec advocatus semper tenetur causae pauperum patrocinium praestare.

Respondeo dicendum, quod cum praestare patrocinium causae pauperum ad opus misericordiae pertineat, idem est hic dicendum, quod et supra de aliis operibus misericordiae dictum est *(q. 32. art. 5. et 6.)*: nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiae opus impendere; et ideo, sicut August. dicit in 1. de Doctr. Christ. *(cap. 28.)*, « cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est, qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur ». Dicit *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat; sed sufficit, si eis, qui sibi occurrunt, misericordiae opus impendat: unde dicitur Exod. 23.: *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum;* addit autem, et *temporum*, quia non tenetur homo futurae necessitati alterius providere; sed sufficit, si praesenti necessitati succurrat: unde dicitur 1. Joan. 3.: *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo*, etc.; subdit autem: *vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud 1. ad Timoth. 5.: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit;* quibus tamen concurrentibus, considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subveniri: et in tali casu tenetur ei opus misericordiae impendere: si autem in promptu appareat, quomodo aliter ei subveniri possit, vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat: unde advocatus non tenetur semper causae pauperum patrocinium praestare, sed solum concurrentibus conditionibus praedictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia praetermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere; et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideo tenentur juvare: non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum, et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa, quae est dicta.

ARTICULUS II. 394

UTRUM CONVENIENTER ALIQUI SECUNDUM JURA ARCEANTUR AB OFFICIO ADVOCANDI.

(Infr. q. 188. art. 3. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi: ab operibus enim misericordiae nullus debet arceri: sed patrocinium praestare in causis ad opera misericordiae pertinet, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Praeterea. Contrarium causarum non videtur esse idem effectus: sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium; inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut Monachi, et Clerici; quidam autem propter culpam, ut infames, et haeretici.

3. Praeterea. Homo debet diligere proximum, sicut seipsum: sed ad officium dilectionis pertinet, quod aliquis advocatus causae alicujus patrocinetur; inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est, quod 3. q. 7. *(cap.: Infames)* multae personae arcentur ab officio postulandi.

Respondeo dicendum, quod aliquis impeditur ab aliquo actu *duplici* ratione: *uno modo* propter impotentiam: *alio modo* propter indecentiam: sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu: indecentia autem non excludit omnino; quia necessitas indecentiam tollere potest; sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu: *vel* interiori, sicut furiosi, et impuberes: *vel* exteriori, sicut surdi, et muti: est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptae causae ostendere, et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare, et audire quod ei dicitur; unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis: decentia autem hujus officii exercendi tollitur *dupliciter: uno modo* ex hoc, quod aliquis est rebus majoribus obligatus; unde Monachos, et Presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque Clericos in judicio saeculari: quia hujusmodi personae sunt rebus divinis adstrictae: *alio modo* propter personae defectum: *vel* corporalem, ut patet de caecis, qui convenienter judicio astare non possent: *vel* spiritualem: non enim decet ut alterius justitiae patronus existat, qui in seipso justitiam contempsit; et ideo infames, infideles, et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati: hujusmodi tamen indecentiae necessitas praefertur: et propter hoc hujusmodi personae possunt pro seipsis, vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati; unde et Clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et Monachi pro causa monasterii sui, si Abbas praeceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus misericordiae interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam: non enim omnia opera misericordiae omnes decent: sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum, quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam, et defectum; ita aliquis fit indecens et per majus, et per minus; et propter hoc quidam arcentur a patrocinio praestando in causis; quia sunt majores tali officio; sicut Religiosi, et Clerici; quidam vero, quia sunt minores, quam ut eis hoc officium competat; sicut infames, et infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum, sicut propriis: quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 395

UTRUM ADVOCATUS PECCET, SI INJUSTAM CAUSAM DEFENDAT.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat: sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet: ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit: sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet; ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Praeterea. A quolibet peccato licet desistere: sed advocatus punitur, si causam suam prodiderit, ut habetur 2. q. 3. *(in app. Grat. ad cap.: Si quem poenituerit)*; ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Praeterea. Majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quam injustam causam defendendo, quia hoc est peccatum in forma, illud in materia: sed videtur advocato licere talibus astutiis uti; sicuti militi licet ex insidiis pugnare; ergo videtur, quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed contra est, quod dicitur 2. Paralip. 19.: *Impio praebes auxilium, et ideo iram Domini mereberis:* sed advocatus defendens causam injustam, impio praebet auxilium; ergo peccando iram Domini meretur.

Respondeo dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilians, et coadjuvans quodammodo est faciens; et Apost. dicit Rom. 1. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus;* unde et supra dictum est *(q. 62. art. 7.)*, quod omnes tales ad restitutionem tenentur: manifestum est autem, quod advocatus auxilium, et consilium praestat ei, cujus causae patrocinatur; unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit: si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum, quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam: advocatus autem suscipiens causam injustam, injuste laedit eum, contra quem injuste patrocinium praestat; et ideo non est similis ratio: quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis; tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis; quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quod advocatus si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu apparet eam esse injustam, non debet eam

prodere; ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suae causae alteri parti revelet: potest tamen, et debet causam deserere, vel eum, cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 40. art. 3.)*, militi, vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere ea, quae facere debet, prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo: quia et hosti fidem servare oportet, sicut Tull. dicit in 1. Offic. *(in tit. de Bellicis Offic. et lib. 3. tit. de Fortitud.)*; unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea; quibus impediri posset processus ejus: non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS IV. 396

UTRUM ADVOCATO LICEAT PRO SUO PATROCINIO PECUNIAM ACCIPERE.

(Opusc. 19. cap. 7.)

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere; opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda, secundum illud Lucae 14.: *Cum facis prandium, aut coenam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio:* sed praestare patrocinium causae alicujus pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

2. Praeterea. Spirituale non est pro temporali commutandum: sed patrocinium praestitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiae juris: ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

3. Praeterea. Sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis, et persona testis: sed secundum August. ad Maced. *(epist. 54.)* « non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium »; ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est, quod August. dicit ibid. quod « advocatus licite vendit justum patrocinium, et Jurisperitus verum consilium ».

Respondeo dicendum, quod quae quis non tenetur alteri exhibere, juste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere: manifestum est autem, quod advocatus non semper tenetur patrocinium praestare, aut consilium dare causis aliorum; et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam; et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum, et negotiorum, et laboris, et consuetudine patriae; si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra justitiam; unde August. dicit ad Maced. *(loc. sup. cit.)* quod « ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent ».

Ad primum ergo dicendum, quod non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere: quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere: sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet; et similiter advocatus quando causae pauperum misericor-

diter patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam: non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quod etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali, et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod judex, et testis communes sunt utrique parti; quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; justitia autem, et veritas non declinant in unam partem magis, quam in aliam; et ideo judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea, a qua inducuntur: quia *nemo militat stipendiis suis unquam,* ut dicitur 1. ad Cor. 9.: sed advocatus alteram partem tantum defendit, et ideo licite potest pretium accipere a parte, quam adjuvat.

QUAESTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUAE INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM: ET PRIMO DE CONTUMELIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quae inferuntur extra judicium; et *primo* de contumelia: *secundo* de detractione: *tertio* de susurratione: *quarto* de derisione: *quinto* de maledictione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Quid sit contumelia.
Secundo. Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum oporteat contumeliosos reprimere.
Quarto. De origine contumeliae.

ARTICULUS I. 397

UTRUM CONTUMELIA CONSISTAT IN VERBIS.

(Supr. q. 57. art. 1. et Ps. 53. et Rom. 1. lect. 8.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod contumelia non consistat in verbis: contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam: sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus; ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Praeterea. Contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere: sed magis aliquis potest inhonorari, seu vituperari factis, quam verbis; ergo videtur, quod contumelia non consistat in verbis sed magis in factis.

3. PRAETEREA. Dehonoratio, quae fit in verbis, dicitur *convitium*, vel *improperium:* sed contumelia videtur differre a convitio, et ab improperio; ergo contumelia non consistit in verbis.

SED CONTRA. Nihil auditu percipitur, nisi verbum: sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Jerem. 20.: *Audivi contumelias in circuitu;* ergo contumelia est in verbis.

RESPONDEO dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit *dupliciter:* cum enim honor aliquam excellentiam consequatur: *uno modo* aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem: quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est *(q. 64. 65. et 66.)* : *alio modo,* cum aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus, et aliorum: et hoc proprie pertinet ad contumeliam: quod quidem fit per aliqua signa: sed, sicut Augustinus dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 3.)*: *Omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi, quaecumque animo concipiuntur;* et ideo *contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit;* unde Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. C),* quod « contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet verbis injuriae »: tamen, quia etiam per facta aliqua significantur aliqua, quae in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod *contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur:* unde Rom. 1. super illud: *Contumeliosos, superbos,* dicit Glos. *(interl.)* quod « contumeliosi sunt, qui dictis, vel factis contumelias, et turpia inferunt ».

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verba secundum sui essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt; nisi forte gravando auditum; puta cum aliquis nimis alte loquitur: inquantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre: inter quae unum est, quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiae sibi ab aliis exhibendae; et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis: et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia; inquantum ipse qui loquitur injusta contra reverentiam audientis agit.

AD SECUNDUM dicendum, quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt, vel significant illud, quod est contra honorem alicujus: quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiae species, de quibus supra dictum est *(q. 64. 65. et 66.)*: secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

AD TERTIUM dicendum, quod convitium, et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia haec repraesentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius: hujusmodi autem defectus est triplex; scilicet: defectus culpae, qui repraesentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpae, et poenae, qui repraesentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animae, sed etiam corporis; unde si quis alicui injuriose dicat, eum esse caecum, convitium quidem dicit, sed non contumeliam: si quis autem dicat alteri, quod sit fur, non solum convitium, sed etiam contumeliam infert: quandoque vero repraesentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiae, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam: et hoc fit per verbum improperii; quod proprie est, quando aliquis injuriose alteri ad memoriam reducit auxilium,

quod contulit ei necessitatem patienti; unde dicitur Eccli. 20.: *Exigua dabit, et multa improperabit:* quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II. 398

UTRUM CONTUMELIA, SIVE CONVITIUM SIT PECCATUM MORTALE.

(Infr. q. 158. art. 5. ad 3. et 1. Cor. 15. lect. 7. et Gal. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod contumelia, vel convitium non sit peccatum mortale: nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis: sed convitiari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliae, ad quam pertinet bene convitiari, secundum Philos. in 4. Ethic. *(cap. 8.)*; ergo convitium, sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convitia, vel contumelias aliquando dicunt: sicut patet de Apostolo, qui ad Gal. 3. dixit: *O insensati Galatae;* et Dominus dicit, Lucae ult.: *O stulti, et tardi corde ad credendum;* ergo convitium, sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Quamvis illud, quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale; non tamen peccatum, quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est *(1-2. q. 88. art. 4. et 6.)*; si ergo dicere convitium, vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur, quod semper esset peccatum mortale: quod videtur esse falsum; ut patet in eo, qui leviter ex surreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum; non ergo contumelia, vel convitium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra. Nihil meretur poenam aeternam inferni, nisi peccatum mortale: sed convitium, vel contumelia meretur poenam inferni, secundum illud Matth. 5.: *Qui dixerit fratri suo: Fatue, reus erit gehennae ignis;* ergo convitium, vel contumelia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 1.)*, verba, inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid: quae quidem significatio ex interiori affectu procedit: et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur, ex quo affectu aliquis verba proferat: cum ergo convitium, seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur, ut per verba quae profert, honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convitium, vel contumeliam: et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum, vel rapina: non enim homo minus amat suum honorem, quam rem possessam: si vero aliquis verbum convitii, vel contumeliae alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convitium, vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter; inquantum scilicet dicit id, quod potest esse convitium, vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato: in quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convitium, quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus, contra quem proferretur: et tunc posset homo peccare mortaliter

etiamsi non intenderet dehonorationem alterius: sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens graviter laedat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convitium, non ad dehonorationem, vel ad contristationem ejus, in quem dicitur, sed magis causa delectationis, et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observentur; si vero aliquis non reformidet contristare eum, in quam profertur hujusmodi jocosum convitium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare causa disciplinae; ita etiam causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod convitiosum dicere: et hoc modo Dominus discipulos vocavit: *stultos;* et Apost. Gal.: *insensatos:* tamen, sicut dicit August. in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 19.):* « raro, et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendae; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus ».

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convitii, vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convitium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi; puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS III. 399

UTRUM ALIQUIS DEBEAT CONTUMELIAS SIBI ILLATAS SUSTINERE.

(Infr. q. 73. art. 4. ad 1. et opusc. 19. cap. 16.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere: qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convitiantis: sed hoc non est faciendum; ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convitianti respondere.

2. Praeterea. Homo debet plus se diligere, quam alium: sed aliquis non debet sustinere, quod alteri convitium inferatur; unde dicitur Proverb. 26: *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat;* ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Praeterea. Non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud *(Rom. 12.): Mihi vindicta, et ego retribuam:* sed aliquis non resistendo contumeliae se vindicat, secundum illud Chrysost. *(hom. 22. in epist. ad Rom. et hom. 43. in Matth.):* « Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam »; ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 37.: *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit: *Ego autem tamquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

Respondeo dicendum, quod sicut patientia necessaria est in his, quae contra nos fiunt, ita etiam in his, quae contra nos dicuntur: praecepta autem patientiae in his quae contra nos fiunt, sunt in praeparatione animi habenda, sicut August. in lib. 1. de Ser. Dom. in monte *(cap. 19.)* exponit illud praeceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit: non tamen

hoc semper tenetur facere actu; quia nec ipse Dominus hoc fecit: sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me caedis?* ut habetur Joan. 18.; et ideo etiam circa verba contumeliosa, quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum: tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit: quandoque tamen oportet, ut contumeliam illatam repellamus maxime propter *duo: primo* quidem propter bonum ejus, qui contumeliam infert; ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de caetero talia non attentet, secundum illud Proverb. 26.: *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur: alio modo* propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas; unde Gregorius dicit super Ezech. *(hom. 9.)*: « Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum praedicationem non audiant, qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant ».

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam convitiantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere; scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris; unde dicitur Proverb. 26.: *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias: magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, hoc pertineret ad vindictam: sed si aliquis taceat, volens dare locum irae, hoc est laudabile; unde dicitur Eccli. 8.: *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

ARTICULUS IV. 400

UTRUM CONTUMELIA ORIATUR EX IRA.

(Infr. q. 73. art. 3. ad 3. et q. 158. art. 7. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod contumelia non oriatur ex ira: quia dicitur Proverb. 11.: *Ubi superbia, ibi contumelia:* sed ira est vitium distinctum a superbia; ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Praeterea. Proverb. 20. dicitur: *Omnes stulti miscentur contumeliis:* sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est *(q. 46. art. 1.)*: ira autem opponitur mansuetudini; ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Praeterea. Nullum peccatum diminuitur ex sua causa: sed peccatum contumeliae diminuitur, si ex ira proferatur; gravius enim peccat, qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira; ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* dicit, quod « ex ira oriuntur contumeliae ».

Respondeo dicendum, quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri; ex illo tamen dicitur principalius habere originem, ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius: contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta: nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quam inferre contumeliam alteri; et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo: et ideo non directe contumelia oritur ex superbia: disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi, qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt, et injurias eis irrogant: facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum, quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Phil. in 7. Eth. *(cap. 6.)* ira non perfecte audit rationem: et sic iratus patitur rationis defectum: in quo convenit cum stultitia: et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem, quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philos. in 2. Rhetor. *(cap. 4.)* iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens; et ideo contumelia, quae importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram, quam ad odium.

QUAESTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de detractione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Quid sit detractio.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.
Tertio. De comparatione ejus ad alia peccata.
Quarto. Utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I. 401

UTRUM DETRACTIO CONVENIENTER DEFINIATUR, QUOD EST DENIGRATIO ALIENAE FAMAE PER VERBA.

(Infr. q. 74. art. 1. et q. 75. art. 1. corp. et Rom. 1. lect. 7.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod detractio non sit *denigratio alienae famae per occulta verba,* ut a quibusdam definitur: *occultum* enim, et *manifestum* sunt circumstantiae non constituentes speciem peccati: accidit enim peccato, quod a multis sciatur, vel a paucis: sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus definitione; ergo ad rationem detractionis non pertinet, quod fiat per occulta verba.

2. Praeterea. Ad rationem famae pertinet publica notitia; si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Praeterea. Ille detrahit, qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est: sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de

veritate; puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit; ergo non omnis denigratio famae est detractio.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 10.: *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet, qui occulte detrahit;* ergo occulte mordere famam alicujus est detrahere.

Respondeo dicendum, quod sicut facto aliquis nocet alteri *dupliciter: manifeste* quidem, sicut in rapina, vel quacumque violentia illata, *occulte* autem, sicut in furto, et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis *dupliciter* aliquem laedit: *uno modo* in manifesto; et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1.)*: *alio modo* occulte; et hoc fit per detractionem: ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere: unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus, in quem profertur: sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis, quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famae; inquantum hujusmodi verba occulta proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur: hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur; unde patet, quod detractio differt a contumelia *dupliciter: uno modo* quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte: *alio modo* quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati *occultum*, et *manifestum*: quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est *(q. 65. art. 4. et 1-2. q. 6. art. 5. et 8.)*.

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum, de quo dicuntur; quia eo absente, et ignorante dicuntur: sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur; unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo praesente, contumelia est: quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus: quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte: *directe* quidem *quadrupliciter: uno modo,* quando falsum imponit alteri: *secundo,* quando peccatum adauget suis verbis; *tertio,* quando occultum revelat: *quarto,* quando id quod est bonum, dicit mala intentione factum: indirecte autem: *vel* negando bonum alterius; *vel* malitiose reticendo; *vel* minuendo.

ARTICULUS II. 402

UTRUM DETRACTIO SIT PECCATUM MORTALE.

(Locis supr. art. 1. inductis).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod detractio non sit peccatum mortale: nullus enim actus virtutis est peccatum mortale: sed revelare pec-

catum occultum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 3.)*, ad detractionem pertinet, est actus virtutis, *vel* charitatis; dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens: *vel* etiam est actus justitiae, dum aliquis fratrem accusat; ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Super illud Proverb. 24.: *Cum detractoribus ne commiscearis*, dicit Glos. *(ord. Rab. sup. illud: Haec quoque sapientib.)*: « Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum »: sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur: quia multi abstinent a peccato mortali: peccata autem venialia sunt, quae in omnibus inveniuntur; ergo detractio est peccatum veniale.

3. Praeterea. August. in Hom. de igne purgatorio *(q. 41. de Sanctis)*, inter peccata minuta ponit, « quando cum omni facilitate, vel temeritate maledicimus »: quod pertinet ad detractionem; ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Rom. 1. dicitur: *Detractores Deo odibiles;* quod ideo additur, ut dicit Glos. *(ordin. Petri Lomb.)* « ne leve putetur propter hoc, quod consistit in verbis ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 72. art. 2.)*, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis dijudicanda: detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus; unde ille per se loquendo detrahit, qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret: auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosor, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis; propter quod dicitur Eccli. 41.: *Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magni, et pretiosi;* et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale: contingit tamen quandoque, quod aliquis dicit aliqua verba, per quae diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud: hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solum materialiter, et quasi per accidens: et si quidem verba, per quae fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio: si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale, nisi forte verbum, quod dicitur, sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis; et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractae, eo modo quo supra dictum est *(q. 62. art. 2.)*, cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiae publicae accusando, non est detrahere, ut dictum est *(in corp. art. et q. 68. art. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non dicit, quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit: *pene:* tum quia *stultorum infinitus est numerus; et pauci sunt, qui ambulant per viam salutis;* tum etiam quia pauci, vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur: quia, ut dicitur Jac. 3.: *Si quis in verbo non offendit, hic est perfectus vir.*

Ad tertium dicendum, quod August. loquitur in casu illo, quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguae.

ARTICULUS III. 403

UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIOR OMNIBUS PECCATIS, QUAE IN PROXIMUM COMMITTUNTUR.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod detractio sit gravior omnibus peccatis, quae in proximum committuntur: quia super illud Psal. 108.: *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi,* dicit Gloss. *(ord. August. in hunc loc.)*: « Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas credituorum interficiunt, quam qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt »; ex quo videtur, quod detractio sit gravius peccatum, quam homicidium, quanto gravius est occidere animam, quam occidere corpus: sed homicidium est gravius inter caetera peccata, quae in proximum committuntur; ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Praeterea. Detractio videtur esse gravius peccatum, quam contumelia; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem: sed contumelia videtur esse majus peccatum, quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit; ergo detractio est majus peccatum, quam adulterium; quod tamen inter alia peccata, quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Praeterea. Contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)*: sed invidia est majus peccatum, quam ira; ergo et detractio est majus peccatum, quam contumelia: et sic idem quod prius.

4. Praeterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto inducit graviorem defectum: sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis: dicit enim Gregorius *(in regist. lib. 8. epist. 45.)*: « Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant? »; ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea, quae committuntur in proximum.

Sed contra. Gravius est peccare facto, quam verbo: sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem, et homicidium, et furtum sunt per peccata in factis; ergo detractio non est gravior caeteris peccatis, quae sunt in proximum.

Respondeo dicendum, quod peccata, quae committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta, quae proximo inferuntur: quia ex hoc habent rationem culpae: tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur: cum autem sit *triplex* bonum hominis, scilicet: *bonum animae,* et *bonum corporis,* et *bonum exteriorum rerum,* bonum animae, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter; puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert: sed alia duo bona, scilicet: corporis, et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri: sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata, quibus infertur nocumentum corpori, quam ea, quibus infertur nocumentum exterioribus rebus: unde inter caetera peccata, quae committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens: consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam: consequenter

autem sunt exteriora bona, inter quae fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis : unde dicitur Proverb. 22.: *Melius est nomen bonum, quam divitiae multae;* et ideo detractio secundum suum genus est majus peccatum, quam furtum; minus tamen, quam homicidium, vel adulterium: potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes, vel diminuentes: per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis; qui gravius peccat, si ex deliberatione peccet, quam si peccet ex infirmitate, vel incautela: et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem ; inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur; unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia, quam detractio, inquantum habet majorem contemptum proximi: sicut et rapina est gravius peccatum, quam furtum, ut supra dictum est *(q. 66. art. 9.)*: contumelia tamen non est gravius peccatum, quam adulterium: non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanae: contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos; inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogantur; sic ergo et detractor occasionaliter est homicida; inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem, ut proximum odiat, vel contemnat: propter quod in epistola Clementis I. *(1. ad Jacob.)* dicitur, *detractores esse homicidas,* scilicet occasionaliter; quia *qui odit fratrem suum, homicida est,* ut dicitur 1. Joan. 3.

Ad tertium dicendum quod ira quaerit in manifesto vindictam inferre, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 4.)*; ideo detractio, quae est in occulto, non est filia irae, sicut contumelia, sed magis invidiae, quae nititur qualitercumque minuere gloriam proximi: nec tamen sequitur propter hoc, quod detractio sit gravior, quam contumelia: quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum ; sicut ex ira nascitur homicidium, et blasphemia: origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis: gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quod quia *homo laetatur in sententia oris sui,* ut dicitur Proverb. 15., inde est, quod ille qui detrahit, incipit magis amare, et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere a cognitione veritatis: iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis, quae pertinent ad odium proximi.

ARTICULUS IV. 404

UTRUM AUDIENS, QUI TOLERAT DETRAHENTEM, GRAVITER PECCET.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod audiens, qui tolerat detrahentem, non graviter peccet: non enim aliquis magis tenetur alteri, quam sibi ipsi : sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Greg. super Ezec. *(hom. 9.)*: « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus,

aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat »; ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. PRAETEREA. Eccli. 4. dicitur: *Non contradicas verbo veritatis ullo modo:* sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3.)*; ergo videtur, quod non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. PRAETEREA. Nullus debet impedire id, quod est in utilitatem aliorum; sed detractio frequenter est in utilitatem illorum, contra quos detrahitur: dicit enim Pius Papa *(in app. ad cap.: Oves, 6. q. 1.)*: « Nonnumquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet »; ergo aliquis non debet detractores impedire.

SED CONTRA est, quod Hieron. dicit *(epist. 2. ad Nepotian.)*: « Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, idest ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes ».

RESPONDEO dicendum, quod, secundum Apostolum ad Rom. 1., *digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt,* quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* directe; quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum: *alio modo* indirecte; scilicet quando non resistit, cum resistere possit: et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placet, sed propter aliquem humanum timorem; dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire; unde fit particeps peccati ejus: et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat, quam detrahens, et quandoque magis; unde Bernardus dicit *(lib. 2. de Consider. cap. 13.)*: « Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim »: si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens; et plerumque venialiter: quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale: *vel* propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere: *vel* propter aliquod periculum consequens: *vel* propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est *(q. 19. art. 3.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala, quae dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.)*: possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus pervenire: et tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est *(in corp. et q. 72. art. 3.)*; et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat: non autem est sui arbitrii, quod patiatur detrimentum famae alterius: et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut praecipitur Deut. 22.

AD SECUNDUM dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate; et maxime si sciat verum esse quod dicitur: sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Proverb. 25.: *Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum, quod utilitas, quae ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum; et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis, vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUAESTIO LXXIV.

DE SUSURRATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de susurratione.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.
Secundo. Quod horum sit gravius.

ARTICULUS I. 405

UTRUM SUSURRATIO SIT PECCATUM DISTINCTUM A DETRACTIONE.

(Infr. q. 75. art. 1. corp. et Rom. 1. lect. 8.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione: dicit enim Isidor. in lib. 10. Etym. *(ad lit. S)*: « Susurro de sono locutioni appellatur; quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo »: sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet; ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Praeterea. Levit. 19. dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis:* sed criminator idem videtur esse, quod detractor; ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Praeterea. Eccli. 28. dicitur: *Susurro, et bilinguis maledictus erit:* sed bilinguis videtur idem esse, quod detractor; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in praesentia; ergo susurro idem est, quod detractor.

Sed contra est, quod Rom. 1. super illud: *Susurrones, detractores,* dicit Glos. *(interl.)*: « Susurrones inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant, vel minuunt ».

Respondeo dicendum, quod susurro, et detractor in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi; quia uterque malum occulte de proximo dicit, propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur: unde Eccli. 5. super illud: *Non appelleris susurro,* dicit Glos. *(interl. Raban.)*: *idest detractor:* differunt autem in fine: quia detractor intendit denigrare famam proximi; unde illa mala de proximo praecipue profert, ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama: susurro autem intendit amicitiam separare; ut patet per Glos. inductam *(in arg. sed cont.)*; et per illud quod dicitur Prov. 26.: *Susurrone subtracto jurgia conquiescunt;* et ideo

susurro talia mala profert de proximo, quae possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. 28.: *Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere: in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud, quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei, cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quod criminator differt a susurrone, et a detractore: quia criminator est qui publice crimina aliis imponit, vel accusando, vel conviciando; quod non pertinet ad detractorem, et susurronem.

Ad tertium dicendum, quod *bilinguis* proprie dicitur susurro; cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio: propter quod dicitur Eccli. 28.: *Susurro, et bilinguis maledictus;* et subditur: *Multos enim turbavit pacem habentes.*

ARTICULUS II. 406

UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUSURRATIO.

(Mal. q. 10. art. 3. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod detractio sit gravius peccatum, quam susurratio: peccata enim oris consistunt in hoc, quod aliquis mala dicit: sed detractor dicit de proximo ea, quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama: susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti; ergo gravius peccatum est decractio, quam susurratio.

2. Praeterea. Quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos; quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quemdam dicitur 2. Paralip. 19.: *His qui oderunt Dominum, amicitia jungeris;* susurratio autem aufert unum solum amicum; gravius ergo peccatum est detractio, quam susurratio.

3. Praeterea. Jac. 4. dicitur: *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi,* et per consequens Deo, qui est legislator: et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est *(q. 20. art. 3. et 1-2. q. 73. art. 3.)*: peccatum autem susurrationis est in proximum; ergo peccatum detractionis est gravius, quam peccatum susurrationis.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 5.: *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 3. et 1-2. q. 73. art. 8.)*, peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocumentum proximo infertur: nocumentum autem tanto majus est, quanto majus est bonum, quod tollitur: inter caetera vero exteriora bona praeeminet amicus; quia *sine amicis nullus vivere potest,* ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap 1. in princ.);* unde dicitur Eccli. 6.: *Amico fideli nulla est comparatio:* fama autem ipsa, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur; et ideo susurratio est majus peccatum, quam detractio, et etiam quam contumelia; quia amicus

est melior, quam honor, et amari quam honorari, ut in 8. Ethicor. *(cap. 8.)* Philos. dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species, et gravitas peccati magis attenditur ex fine, quam ex materiali objecto; et ideo ratione finis susurratio est gravior; quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam: dispositio autem deficit ab eo, quod disponit; et ideo ille, qui operatur ad aliquid, quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat, quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi; contra quod directius agit, qui amicitiam disrumpere nititur; unde hoc peccatum maxime contra Deum est; quia *Deus dilectio est,* ut dicitur 1. Joan. 4.; et propter hoc dicitur Proverb. 6.: *Sex sunt, quae odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus:* et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam.*

QUAESTIO LXXV.

DE DERISIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de derisione.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.

Secundo. Utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 407

UTRUM DERISIO SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS PRAEMISSIS DISTINCTUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod derisio non sit speciale peccatum, ab aliis praemissis distinctum: subsannatio enim videtur idem esse, quod derisio: sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere; ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Praeterea. Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit: hujusmodi autem sunt peccata, quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam, si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem; ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

3. Praeterea. Hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta, quae proximo inferuntur: sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo, quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiae; ergo derisio non est peccatum distinctum a praemissis.

Sed contra est, quod derisio fit ludo; unde et *illusio* nominatur: nullum autem praemissorum ludo agitur, sed serio; ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 72. art. 2.)*, peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis; et ideo secundum diversa, quae quis intendit contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur: sicut autem aliquis convitiando intendit convitiati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit, quod ille qui irridetur, erubescat; et quia hic finis est distinctus ab aliis; ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod subsannatio, et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, idest verbo, et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glos. *(interlin. August. in hunc loc.)* super illud Ps. 2.: *Qui habitat in coelis, irridebit eos,* talis autem differentia non diversificat speciem: utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione: est enim erubescentia *timor dehonorationis,* sicut Damasc. dicit *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 15.)*.

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, ed apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum illud 2. ad Cor. 1.: *Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae:* unde e converso de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama: et ad hoc contumeliosus, et detractor turpia de alio dicunt: apud seipsum autem per turpia, quae dicuntur, aliquis perdit conscientiae gloriam per quamdam confusionem, et erubescentiam: et ad hoc turpia dicit derisor: et sic patet, quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiae, et quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. 15.: *Secura mens quasi juge convivium:* et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert; unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II. 408

UTRUM DERISIO POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod derisio non possit esse peccatum mortale: omne enim peccatum mortale contrariatur charitati: sed derisio non videtur contrariari charitati: agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et *delusio* nominatur; ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Praeterea. Derisio illa videtur esse maxima, quae fit in injuriam Dei: sed non omnis derisio, quae vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale: alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo poenituit, peccaret mortaliter: dicit enim Isid. *(lib. 2. de Sum. Bono cap. 16.)* quod irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet: similiter etiam sequeretur, quod omnis simulatio esset peccatum mortale; quia, sicut Greg. dicit in Moral. *(lib. 31. cap. 9.)*: « Per struthionem significatur simulator, qui deridet aequum, idest hominem justum, et ascensorem, idest Deum »; ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Contumelia, et detractio videntur esse graviora peccata, quam derisio: quia majus est facere aliquid serio, quam joco: sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale; ergo multo minus derisio.

Sed contra est, quod dicitur Prov. 3.: *Ipse deridet illusores:* sed deridere Dei est aeternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psal. 2.: *Qui habitat in coelis, irridebit eos;* ergo derisio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu: malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose; unde si in ludum, vel risum vertatur, ex quo irrisionis, vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum: potest autem aliquod malum accipi ut parvum *dupliciter: uno modo* secundum se: *alio modo* ratione personae: *cum* autem aliquis alterius personae malum, vel defectum in ludum, vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus: cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum, et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et cum tam vilem aestimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum; et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum: et ita videtur esse major contemptus, et dehonoratio; et secundum hoc illusio est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personae, quae illuditur; unde gravissimum est irridere Deum, et ea quae Dei sunt, secundum illud Isa. 37.: *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam?* et postea subditur: *Ad sanctum Israël;* deinde secundum locum tenet irrisio parentum, unde dicitur Prov. 30.: *Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suae effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae;* deinde justorum derisio gravis est; quia honor est virtutis praemium, et contra hoc dicitur Job 12.: *Deridetur justi simplicitas;* quae quidem derisio valde nociva est; quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Greg. *(lib. 20. Mod. cap. 15.)* : « Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferae exprobrationis evellunt ».

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus, cum quo luditur: potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus, de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum, de quo poenituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative; inquantum scilicet ad modum deridentis se habet: nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositive, vel interpretative.

Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est, quam detractio, vel contumelia; quia non importat contemptum, sed ludum: quandoque tamen habet majorem contemptum, quam contumelia, ut supra dictum est *(in corp. art.)*; et tunc est grave peccatum.

QUAESTIO LXXVI.

DE MALEDICTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de maledictione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum licite possit aliquis maledicere homini.
Secundo. Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae.
Tertio. Utrum maledictio sit peccatum mortale.
Quarto. De comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS I. 409

UTRUM LICEAT MALEDICERE ALIQUEM.

(4. Dist. 28. q. 2. art. 1. et Virt. q. 2. art. 8. ad 10. et 15. et Ps. 5. et Rom. 11. et 12. lect 9.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non liceat maledicere aliquem: non est enim licitum praeterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur 2. ad Cor 13.: sed ipse praecepit, Rom. 12.: *Benedicite, et nolite maledicere;* ergo non licet aliquem maledicere.

2. Praeterea. Omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. 3.: *Benedicite filii hominum Domino:* sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei, et maledictio hominis, ut probatur Jac. 3.; ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Praeterea. Ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpae, vel poenae; quia maledictio videtur esse imprecatio quaedam: sed non licet desiderare malum alterius; quinimmo orare oportet pro omnibus, ut liberentur a malo; ergo nulli licet maledicere.

4. Praeterea. Diabolus per obstinationem maxime subjectus est malitiae: sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum: dicitur enim Eccli. 21.: *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam:* ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Praeterea. Num. 23. super illud: *Quomodo maledicam, cui non maledixit Dominus?* dicit Glos. *(ord. Orig. hom. 15. in Num.):* « Num potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus? »: sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo; ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est, quod Deut. 27. dicitur: *Maledictus, qui non permanet in sermonibus legis hujus:* Elisaeus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur 4. Reg. 2.

Respondeo dicendum, quod maledicere eidem est, quod malum dicere: *dicere* autem *tripliciter* se habet ad id quod dicitur: *uno modo* per modum enuntiationis; sicut aliquid exprimitur modo indicativo: et sic maledicere nihil

aliud est, quam malum alterius referre: quod pertinet ad detractionem; unde quandoque maledici *detractores* dicuntur: *alio modo* dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causae: et hoc quidem primo, et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Ps. 32.: *Dixit, et facta sunt:* consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum: et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi: *tertio modo* ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quaedam affectus desiderantis id, quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi: praetermisso ergo *primo modo* maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis *duobus:* ubi scire oportet, quod facere aliquid, et velle illud, se consequuntur in bonitate, et malitia, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 20. art. 3.);* unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur, per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum, et illicitum: si enim aliquis imperet, vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum: et hoc est maledicere, per se loquendo: si autem aliquis imperet, vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum: contingit autem, malum aliquod dici imperando, vel optando, sub ratione *duplicis* boni: quandoque quidem sub ratione justi: et sic judex licite maledicit illum cui praecipit justam poenam inferri: et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando: sicut et Prophetae in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinae justitiae: licet hae imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi: *quandoque* vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis: puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostol. prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui, quo quis simpliciter alicui optat bonum: sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam, et culpam: natura quidem ejus bona est, et a Deo; nec eam maledicere licet: culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job 3.: *Maledicant ei, qui maledicunt diei:* cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum: et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda: similiter etiam quamvis sciri non possit, quem Deus maledicat secundum finalem probationem; potest tamen sciri, quis sit maledictus a Deo secundum reatum praesentis culpae.

ARTICULUS II. 410

UTRUM LICEAT CREATURAM IRRATIONALEM MALEDICERE.

(Infr. art. 4. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non liceat creaturam irrationalem maledicere: maledictio enim praecipue videtur esse licita, inquantum respicit poenam: sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpae, nec poenae; ergo eam maledicere non licet.

2. Praeterea. In creatura irrationali nihil invenitur, nisi natura, quam Deus fecit: hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*; ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Praeterea. Creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora: sed, sicut Gregor. dicit 4. Moral. *(cap. 2.)*: « Otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero, si existeret »; ergo nullo modo licet maledicere creaturae irrationali.

Sed contra est, quod Dominus maledixit ficulneae, ut habetur Matth. 21.: et Job maledixit diei suo, ut habetur Job 3.

Respondeo dicendum, quod benedictio, vel maledictio proprie ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene, vel male contingere, scilicet rationali creaturae: creaturis autem irrationalibus bonum, vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam *multipliciter*. *Uno* quidem *modo* per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanae necessitati: et hoc modo Dominus homini dixit, Gen. 3.: *Maledicta terra in opere tuo,* ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur: et ita etiam intelligitur, quod habetur Deut. 28.: *Benedicta horrea tua:* et infra: *Maledictum horreum tuum:* sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem *(lib. 4. Moral. cap. 3.)*: *alio modo* creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis; et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judaeae: *tertio modo* ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet: temporis, vel loci; et sic maledixit Job diei nativitatis suae propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes poenalitates: et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montes Gelboe, ut legitur 2. Reg. 1., scilicet propter caedem populi, quae in eis contingerat: maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturae Dei, est peccatum blasphemiae: maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum, et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. 411

UTRUM MALEDICERE SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod maledicere non sit peccatum mortale: August. enim in Hom. de Igne Purg. *(q. 41. de SS.)* numerat maledictionem inter levia peccata: haec autem sunt venialia; ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Praeterea. Ea quae ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter esse peccata mortalia: sed interdum maledictio ex levi motu procedit; ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Gravius est malefacere, quam maledicere: sed malefacere non semper est peccatum mortale; ergo multo minus maledicere.

Sed contra. Nihil excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale: sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt;* ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod maledictio, de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem, vel imperando, vel optando: velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundum suum genus est peccatum mortale, et tanto gravius, quanto personam, cui maledicimus, magis amare, et revereri tenemur; unde dicitur Levit. 20: *Qui maledixerit patri suo, et matri, morte moriatur:* contingit tamen, *verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale,* vel *propter parvitatem mali, quod quis alteri maledicendo imprecatur,* vel *etiam propter affectum ejus, qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert:* quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est *(q. 72. art. 2.).*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 412

UTRUM MALEDICERE SIT GRAVIUS PECCATUM, QUAM DETRACTIO.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod maledictio sit gravius peccatum, quam detractio: maledictio enim videtur esse blasphemia quaedam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judae, quod *cum Michaël Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiae:* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glos. *(interl.):* blasphemia autem est gravius peccatum, quam detractio; ergo maledictio est gravior detractione.

2. Praeterea. Homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est *(q. 73. art. 3.):* sed maledictio est par peccato homicidii: dicit enim Chrysost. super Matth. *(hom. 20.):* « Cum dixeris: Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac; nihil ab homicida differs »; ergo maledictio est gravior, quam detractio.

3. Praeterea. Causa praeeminet signo: sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio: ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens; gravius ergo peccat maledicus, quam detractor.

Sed contra est, quod detractio non potest bene fieri: maledictio autem fit bene, et male, ut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.);* ergo gravior est detractio, quam maledictio.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo habitum est *(q. 48. art. un.)* *duplex* est malum; scilicet: *culpae,* et *poenae:* malum autem culpae pejus est, ut ibidem ostensum est *(art. 6.);* unde dicere malum culpae pejus est, quam dicere malum poenae, dummodo sit idem modus dicendi; ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem, et etiam derisorem pertinet dicere malum culpae: sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum

poenae, non autem malum culpae, nisi forte sub ratione poenae: non tamen est idem modus dicendi: nam ad praedicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpae solum enuntiando: per maledictionem vero dicitur malum poenae, vel causando per modum imperii, vel optando: ipsa autem enuntiatio culpae peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur: gravius autem est nocumentum inferre, quam nocumentum desiderare, caeteris paribus; unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est, quam maledictio simplex desiderium exprimens: maledictio vero, quae fit per modum imperii, cum habeat rationem causae, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat, quam sit denigratio famae; vel levior, si minus: et haec quidem accipienda sunt secundum ea, quae per se pertinent ad rationem horum vitiorum; possunt autem et alia per accidens considerari, quae praedicta vitia vel augent, vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturae, inquantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiae: non autem si maledicatur creaturae propter culpam; et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida: differt tamen, inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QUAESTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA, QUAE COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS, ET VENDITIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quae sunt circa voluntarias commutationes; et *primo* de fraudulentia, quae committitur in emptionibus, et venditionibus: *secundo* de usura, quae fit in mutuis: circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quae distinguatur a rapina, vel furto.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

Secundo. De injusta venditione ex parte rei venditae.

Tertio. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae.

Quarto. Utrum licitum sit aliquid negotiando pluris vendere, quam emptum sit.

ARTICULUS I. 413

UTRUM LICITE ALIQUIS POSSIT VENDERE REM PLUS QUAM VALEAT.

(4. Dist. 25. q. 3. art. 1. q. 1. corp. et q. 2. art. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat; justum enim in commutationibus humanae vitae secundum leges civiles determinatur: sed secundum eas licitum est emptori, et venditori, ut se invicem decipiant *(ex Cod. lib. 18. tit. 44. De rescindenda venditione),* quod quidem fit, inquantum venditor plus vendit rem, quam valeat; ergo licitum est, quod aliquis vendat rem plus, quam valeat.

2. Praeterea. Illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, et non esse peccatum: sed, sicut August. refert, 13. de Trin. *(cap. 3.),* dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum: *Vili vultis emere, et care vendere:* cui etiam consonat, quod dicitur Prov. 20.: *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur;* ergo licitum est aliquid carius vendere, et vilius emere, quam valeat.

3. Praeterea. Non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id, quod fieri debet ex debito honestatis: sed secundum Philos. in 8. Ethic. *(cap. 13.),* in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem, quam consecutus est ille, qui beneficium suscepit: quae quidem quandoque excedit valorem rei datae; sicut contingit, cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum; ergo licet in contractu emptionis, et venditionis aliquid dare pro majori pretio, quam valeat.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 7.: *Omnia, quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis:* sed nullus vult sibi rem vendi carius, quam valeat; ergo nullus debet alteri vendere rem carius, quam valeat.

Respondeo dicendum, quod *fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est;* inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius; unde et Tullius dicit in lib. 3. de Offic. *(in tit. quod bono viro non est simulandum):* « Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat »: si autem fraus deficit, tunc de emptione, et venditione *dupliciter* loqui possumus: *uno modo* secundum se, et secundum hoc emptio, et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque; dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso: sicut patet per Philos. in 1. Polit. *(cap. 6.):* quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius, quam alterius; et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui: quantitas autem rei, quae in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 5.);* et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur justitiae aequalitas; et ideo carius vendere, vel vilius emere rem, quam valeat, est secundum se injustum, et illicitum: *alio modo* possumus loqui de emptione, et venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius, et detrimentum alterius; puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius laeditur, si ea careat: et in tali casu justum pretium erit, ut non solum respiciatur ad

rem, quae venditur, sed ad damnum, quod venditor ex venditione incurrit: et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti: si vero aliquis multum juvetur ex re alterius, quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere: quia utilitas, quae alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione [al. *venditione*] ementis: nullus autem debet vendere alteri, quod non est suum; licet possit ei vendere damnum, quod patitur: ille tamen, *qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare;* quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 96. art. 2.)*, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis; et ideo lex humana non potuit prohibere, quidquid est contra virtutem: sed ei sufficit ut prohibeat ea, quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit; sic ergo habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat; nisi sit nimius excessus; quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum; puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem: sed lex divina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium; unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione, et venditione non sit aequalitas justitiae observata: et tenetur ille qui plus habet, recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum, quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit; ita quod modica additio, vel minutio non videtur tollere aequalitatem justitiae.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus: « Mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et care vendere, omnibus id credidit esse commune: sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat, et vincat »: et ponit exemplum de quodam, qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit; unde patet, quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii; et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quod in justitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei: sed in amicitia utili consideratur aequalitas utilitatis: et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam: in emptione vero secundum aequalitatem rei.

ARTICULUS II. 414

UTRUM VENDITIO REDDATUR ILLICITA PROPTER DEFECTUM REI VENDITAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod venditio non reddatur injusta, et illicita propter defectum rei venditae: minus enim caetera sunt pensanda in re, quam rei species substantialis: sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; puta si aliquis vendat argentum, vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum, et aurum, puta ad vasa, et ad alia hujusmodi; ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Praeterea. Defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur justitiae contrariari, quae in aequalitate consistit: quantitas autem per mensuram cognoscitur: mensurae autem rerum, quae in usum hominum veniunt, non sunt determinatae, sed alicubi majores, alicubi minores; ut patet per Philos. in 5. Ethic. *(cap. 7.)*; ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditae; ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Praeterea. Ad defectum rei venditae pertinet, si ei conveniens qualitas deest: sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quae plerisque venditoribus deest; ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est, quod dicit Ambros. in lib. 3. de Offic. *(cap. 11.)*: « Regula justitiae manifesta est, quod a vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere ».

Respondeo dicendum, quod circa rem quae venditur, *triplex* defectus considerari potest: *unus* quidem secundum speciem rei: et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re, quam vendit, fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur; et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1.: *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua,* quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem: *alius* autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur; et ideo si quis scienter utatur deficiente mensura in vendendo, fraudem committit, et *est illicita venditio*; unde dicitur Deut. 25.: *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus, et minus; nec erit in domo tua modius major, et minor;* et postea subditur: *Abominatur enim Dominus eum, qui facit haec, et aversatur omnem injustitiam; tertius* defectus est ex parte qualitatis; puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum, quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione: *unde est illicita venditio:* et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur: si vero, eo ignorante, aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit; venditor quidem non peccat; quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet *(q. 59. art. 2.)*: tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori: et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris: contingit enim quandoque, venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem: sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, injuste emit, et ad restitutionem tenetur: et eadem ratio est de defectu qualitatis, et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum, et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum, quae ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem, et puritatem substantiae ipsorum: et ideo si aurum, vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri, et argenti, est fraudolenta, et injusta venditio: praesertim cum sint aliquae utilitates auri, et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato: sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat: frequentius etiam potest poni in operatione; et diutius in sua puritate permanet aurum verum, quam aurum sophisticatum: si autem per alchimiam fieret aurum, verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet, artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales, et veros

effectus; sicut August. dicit. in 3. de Trin. *(cap. 8.)* de his, quae arte daemonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiae, et inopiae rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensurae: in unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quae sint juxtae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum, et rerum; et ideo has mensuras publica auctoritate, vel consuetudine institutas praeterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 11. de Civ. Dei *(cap. 16.)*, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus, quam unus servus: sed consideratur, secundum quod res in usum hominis veniunt; et ideo non oportet, quod venditor, vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum, per quas redditur humanis usibus apta; puta quod equus sit fortis, et bene currat; et similiter in caeteris: has autem qualitates de facili emptor, et venditor cognoscere possunt.

ARTICULUS III. 415

UTRUM VENDITOR TENEATUR DICERE VITIUM REI VENDITAE.

(Quodl. 2. art. 10.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae: cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem, quam vendit, supponere; sed ad eumdem pertinet judicium, et cognitio rei; non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo judicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Praeterea. Stultum videtur, quod aliquis id faciat, unde ejus operatio impediatur: sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. de Offic. *(in tit. in Contractib. communib. quae formula, etc.)* inducit quemdam dicentem: « Quid tam absurdum, quam si domini jussu ita praeco praedicet: domum pestilentem vendo? »; ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

3. Praeterea. Magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum, quae venduntur: sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his, quae pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem; ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Praeterea. Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non est nisi ut minuatur de pretio: sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditae propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent: hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur; ergo pari ratione nec vitia rei venditae.

Sed contra est, quod Ambr. dicit in 3. lib. de Offic. *(cap. 10.)*: « In contractibus vitia eorum, quae veneunt, prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur ».

Respondeo dicendum, quod dare alicui occasionem periculi, vel damni semper est illicitum: quamvis non sit necessarium, quod homo alteri semper det auxilium, vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato; puta cum alius ejus curae subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri: venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni, vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum, vel periculum incurrere possit: damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res, quae vendenda proponitur, minoris sit pretii; ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat: periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus, vel noxius; puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono; unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita, et dolosa venditio: et tenetur venditor ad damni recompensationem: si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei: quia forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio, quam esset subtrahendum; unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium non potest fieri, nisi de re manifesta: unusquisque enim judicat, secundum quod cognoscit, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 4.)*; unde si vitia rei, quae vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium: secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per praeconem vitium rei vendendae praenuntiet: quia si praediceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona, et utilis: sed singulariter est dicendum vitium rei ei, qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas, et malas: nihil enim prohibet, rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his, quae pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem: et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in praesenti esse minoris valoris, quam videatur: sed in casu praemisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur; unde venditor, qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat: si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis: quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiae debito.

ARTICULUS IV. 416

UTRUM LICEAT NEGOTIANDO ALIQUID CARIUS VENDERE, QUAM EMERE.

(Opusc. 13. cap. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non liceat negotiando aliquid carius vendere, quam emere: dicit enim Chrys. *(alius auctor)* super Matth. 21. *(hom. 38. in op. imperf.)*: « Quicumque rem comparat, ut integram, et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur »; et idem dicit Cassiod. super illud Ps. 70.: *Quoniam non cognovi literaturam,* vel *negotiationem,* secundum aliam literam *(LXX. Interpr.)*: « Quid, inquit, est aliud negotiatio, nisi vilius comparare, et carius velle distrahere? »: et subdit: « Negotiatores tales Dominus ejecit de templo »: sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum; ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Praeterea. Contra justitiam est, quod aliquis rem carius vendat, quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet *(art. 1. huj. q.)*; sed ille, qui negotiando rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat; ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Praeterea. Hieron. dicit *(epist. 2. ad Nepotian.)*: « Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge »: non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur, nisi propter peccatum; ergo negotiando aliquid vilius emere, et carius vendere, est peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit super illud Ps. 70.: *Quoniam non cognovi literaturam (conc. 1.)*: « Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat; pro pretiis rerum mentitur, et pejerat: sed haec vitia hominis sunt, non artis, quae sine his vitiis agi potest »; ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Respondeo dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere; ut autem Philos. dicit in 1. Polit. *(cap. 5. et 6.)* *duplex* est rerum commutatio: *una* quidem quasi naturalis, et necessaria; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum, et denariorum propter necessitatem vitae: et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui, vel civitati de rebus necessariis ad vitam: *alia* vero commutationis species est, *vel* denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum: et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum *(lib. 1. cap. 6.)*. *Prima* autem commutatio laudabilis est; quia deservit naturali necessitati: *secunda* autem juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit, sed in infinitum tendit; et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum, vel necessarium; lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum, vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum, vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet, lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum: et sic negotiatio licita reddetur: sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae

sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus: vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint; et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrys. est intelligendum de negotiatione, secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur, quando aliquis rem non immutatam carius vendit: si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere: quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur; sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat: si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat: potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo; et secundum hoc nec emptio, nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum, quod Clerici non solum debent abstinere ab his, quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his, quae habent speciem mali; quod quidem in negotiatione contingit: tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cujus Clerici debent esse contemptores: tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia: quia *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum,* ut dicitur Eccli. 26.: est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit; unde et Apost. dicit 2. ad Timoth. 2.: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus:* licet tamen Clericis uti prima commutationis specie, quae ordinatur ad necessitatem vitae, emendo, vel vendendo.

QUAESTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURAE, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.

Secundo. Utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui.

Tertio. Utrum aliquis restituere teneatur id, quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.

Quarto. Utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I. 417

UTRUM ACCIPERE USURAM PRO PECUNIA MUTUATA SIT PECCATUM.

(3. Dist. 37. art. 6. et Mal. q. 13. art. 4. et Quodl. 3. art. 19. et opusc. 73. cap. 14. et 15.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum: nullus enim peccat ex hoc, quod sequitur exemplum Christi: sed Dominus de se ipso dicit, Luc. 19.: *Ego veniens cum usuris exegissem illam,* scilicet pecuniam mutuatam; ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniae.

2. Praeterea. Sicut dicitur in Ps. 18.: *Lex Domini immaculata;* quia scilicet peccatum prohibet: sed in lege divina conceditur usura, secundum illud Deut. 23.: *Non foeneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno:* et, quod plus est, etiam in praemium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. 28.: *Foeneraberis gentibus multis, et ipse a nullo foenus accipies;* ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Praeterea. In rebus humanis determinatur justitia per leges civiles: sed secundum eas conceditur usuras accipere; ergo non videtur esse illicitum.

4. Praeterea. Praetermittere consilia non obligat ad peccatum: sed Luc. 6. inter alia consilia ponitur: *Date mutuum, nihil inde sperantes;* ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Praeterea. Pretium accipere pro eo, quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum: sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare; ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Praeterea. Argentum monetatum, et in vasa formatum non differt specie: sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis; ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati; usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Praeterea. Quilibet potest licite accipere rem, quam ei dominus rei voluntarie tradidit: sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram; ergo ille qui mutuat, licite potest accipere.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 22.: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum; quia venditur id, quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae justitiae contrariatur: ad cujus evidentiam sciendum est, quod *quaedam* res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum; unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res: et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium; si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret: et simili ratione injustitiam committit, qui mutuat vinum, aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes; *unam* quidem restitutionem

aequalis rei; *aliam*·vero pretium usus, quod *usura* dicitur. *Quaedam* vero sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio: sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio; et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio; et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum accommodatam; sicut patet in conductione, et locatione domus: pecunia autem, secundum Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 5.)*, et in 1. Politicor. *(cap. 5. et 6.)*, principaliter est inventa ad commutationes faciendas: et ita proprius, et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur; et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur *usura:* et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam, quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum, quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quod Judaeis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Judaeis, per quod datur intelligi, quod accipere usuram a quocumque homine, est simpliciter malum: debemus enim omnem hominem habere quasi proximum, et fratrem, praecipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur; unde in Ps. 14. absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram,* et Ezech. 18.: *Qui usuram non accepit:* quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum; ne scilicet a Judaeis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isa. 56.: quod autem in praemium promittitur: *Foeneraberis gentibus multis*, etc., foenus ibi large accipitur pro mutuo: sicut et Eccli. 29. dicitur: *Multi non causa nequitiae non foenerati sunt,* idest non mutuaverunt; promittitur ergo in praemium Judaeis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum; in quibus multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis; et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum; unde in ipso Jure Civili *(§ Constituitur, de Usufructu, lib. 2. tit. 4.)* dicitur, quod « res, quae usu consumuntur, nec ratione naturali, neque civili recipiunt usumfructum; et quod « Senatus non fecit earum rerum usumfructum (nec enim poterat), sed quasi usumfructum constituit », concedens scilicet usuras; et Philos. naturali ratione ductus dicit in 1. Politic. *(cap. 7.)*: quod « usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam ».

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum non semper tenetur homo: et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia: sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione praecepti: potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisaeorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam: sicut et dilectio inimicorum est consilium: vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe, quae ponitur in homine: non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus, quod fecit; sed non amplius debet exigere: recompensatur autem sibi secundum aequalitatem justitiae, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit; unde si amplius exigat pro usufructu rei, quae alium usum non habet, nisi consumptionem substantiae, exigit pretium ejus, quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei: usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes: unde non licet ejus usum vendere cum hoc, quod aliquis velit ejus restitutionem, quod mutuo dedit: sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere: et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniae argenteae; ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate; inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS II. 418

UTRUM LICEAT PRO PECUNIA MUTUATA ALIQUAM ALIAM COMMODITATEM EXPETERE.

(Mal. q. 13. art. 4. ad 10. et opusc. 21. q. 3. et 4. et opusc. 73. cap. 3. et 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliam commoditatem expetere: unusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere: sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc, quod pecuniam mutuat; ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Praeterea. Unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei, qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 5.)*: sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit: unde et gratiarum actio ei debetur; ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare: sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid, ad quod quis ex naturali jure tenetur; ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Praeterea. Sicut est quoddam munus a *manu,* ita etiam est quoddam munus *a lingua, et ab obsequio,* ut dicit Glos. *(interl.)* Isa. 33.: *Beatus, qui excutit manus suas ab omni munere:* sed licet accipere servitium, vel etiam laudem ab eo, cui quis pecuniam mutuavit; ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Praeterea. Eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum: sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data; ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Praeterea. Magis a se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori, vel artifici committit: sed licet lucrum

accipere de pecunia commissa mercatori, vel artifici; ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. PRAETEREA. Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cum impignoratur ager, vel domus, quae inhabitatur; ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. PRAETEREA. Contingit quandoque, quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit: in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniae: hoc autem non manifeste apparet illicitum: ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

SED CONTRA est, quod Ezech. 18. dicitur inter alia, quae ad virum justum requiruntur: *Si usuram, et superabundantiam non acceperit.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philos. in 4. Ethicor. *(cap. 1.)*, omne illud pro pecunia habetur, cujus pretium potest pecunia mensurari; et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re, quae ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est *(art. praec.)*, ita etiam quicumque ex pacto tacito, vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit: si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita, vel expressa sed sicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere: nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit: recompensationem vero eorum, quae pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere; puta benevolentiam, et amorem ejus, cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid, quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare; et potest esse, quod accipiens mutuum majus damnum evitet, quam dans incurrat: unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat: recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id, quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

AD SECUNDUM dicendum, quod recompensatio alicujus beneficii *dupliciter* fieri potest: *uno* quidem *modo* ex debito justitiae; ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest: et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii, quod quis accepit; et ideo ille qui accepit mutuum pecuniae, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum, quam mutuo acceperit; unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur: *alio modo* tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae, in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

AD TERTIUM dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti, vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio,* vel *a lingua,* perinde est ac si expectaret, vel exigeret munus *a manu;* quia utrumque pecunia aestimari potest; ut patet in his, qui

locant operas suas, quas manu, vel lingua exercent: si vero munus *ab obsequio*, vel *a lingua* non quasi ex obligatione rei *(ei)* exhibeatur, sed ex benevolentia, quae sub aestimationem pecuniae non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori, quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est: nec ibi aliquid est exigendum, aut expectandum, nisi benevolentia affectus, qui sub aestimationem pecuniae non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutuatio: repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum: quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset; et ideo licet simul mutuanti unum aliquid mutuum recipere: non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutuat; unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam; et tenetur eam restituere integre; unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit: sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet ejus; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tamquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam, cujus usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus, quod mutuavit: alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium: nisi forte esset talis res, cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos; sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas, quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet; manifeste usura committitur: quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui; unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae: similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius, quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit, quam possit ei res tradi, est peccatum usurae: quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est, quod diminuitur de justo pretio rei emptae: si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

ARTICULUS III. 419

UTRUM QUIDQUID DE PECUNIA USURARIA QUIS LUCRATUS FUERIT, REDDERE TENEATUR.

(Quodl. 3. art. 19. et opusc. 67.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur: dicit enim Apost. ad Rom. 11.: *Si radix sancta, et rami;* ergo eadem ratione *si radix infecta, et rami:* sed radix fuit usuraria; ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium; ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Praeterea. Sicut extrav. de Usuris, in illa Decretali: *Cum tu, sicut asseris,* dicitur: « Possessiones, quae de usuris sunt comparatae, debent vendi, et ipsarum pretia his, a quibus sunt extorta, restitui »; ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Praeterea. Illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecuniae, quam dedit; non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit: sed pecuniam usurariam tenebatur restituere; ergo et illud, quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra. Quilibet potest licite tenere id, quod legitime acquisivit: sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitime acquiritur; ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.), res quaedam* sunt, quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quae non habent usumfructum secundum Jura *(§ Constituitur de Usufructu, lib. 2. tit. 4.);* et ideo si talia fuerint per usuram extorta (puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi), non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit: quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanae industriae: nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis, tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti: *quaedam* vero res sunt, quarum usus non est earum consumptio: et talia habent usumfructum; sicut domus, et ager, et alia hujusmodi; et ideo si quis domum alterius, vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum, vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos; quia sunt fructus rerum, quarum alius est dominus; et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiae, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causae activae: inquantum administrat nutrimentum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones, quae de usuris sunt comparatae, non sunt eorum quorum sunt usurae, sed illorum qui eas emerunt: sunt tamen obligatae illis, a quibus fuerunt usurae acceptae, sicut et alia bona usurarii; et ideo non praecipitur, quod assignentur illae possessiones his, a quibus fuerunt acceptae usurae; quia forte plus valent, quam usurae, quas dederunt; sed praecipitur, quod vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptae.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria, quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV. 420

UTRUM LICEAT PECUNIAM ACCIPERE MUTUO SUB USURA.

(3. Dist. 37. art. 6. ad 6.
et Mal. q. 13. art. 4. ad 17. et 19. et opusc. 21. q. 3. fin. et opusc. 73. cap. 17.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura: dicit enim Apost. Rom. 1. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus:* sed ille qui accipit

pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et praebet ei occasionem peccandi; ergo etiam ipse peccat.

2. Praeterea. Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem praebere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est *(q. 43. art. 2.)*: sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi; ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Praeterea. Non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium, quam mutuum accipiendi ab ipso: sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso; ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra. Ille qui injuriam patitur, non peccat, secundum Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 11.)*; unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur *(cap. 5.)*: sed usurarius peccat, inquantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris; ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

Respondeo dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet: uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est; quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquid bonum: ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchirid. *(Aug. cap. 11.)*; et ideo August. *(ep. 154.)* Publicolae quaerenti: utrum liceret uti juramento ejus, qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod « qui utitur fide illius, qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per daemonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit: si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret »: ita etiam in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris: licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis, vel alterius: sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, manifestare bona quae habet, quae latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Ismaël: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro,* ut dicitur Jer. 41.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quae est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi: ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui; unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte petentis mutuum: nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat: quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret, ut inde copiosus per usuram lucraretur, daret materiam peccandi; unde et ipse esset particeps culpae: si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras excerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUAESTIO LXXIX.

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIAE, QUAE SUNT FACERE BONUM, ET DECLINARE A MALO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiae, quae sunt *bonum facere,* et *a malo declinare,* et de vitiis oppositis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum duo praedicta sint partes justitiae.
Secundo. Utrum transgressio sit speciale peccatum.
Tertio. Utrum omissio sit speciale peccatum.
Quarto. De comparatione omissionis ad trasgressionem.

ARTICULUS I. 421

UTRUM DECLINARE A MALO, ET FACERE BONUM, SINT PARTES JUSTITIAE.

(Psal. 33. et Psal. 36. com. 29.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod declinare a malo, et facere bonum, non sint partes justitiae: ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare: sed partes non excedunt totum; ergo declinare a malo, et facere bonum, non debent poni partes justitiae, quae est quaedam virtus specialis.

2. Praeterea. Super illud Ps. 33.: *Diverte a malo, et fac bonum,* dicit Glos. *(ord. Cassiod.):* « Illud vitat culpam, scilicet, divertere a malo: hoc meretur vitam, et palmam, scilicet, facere bonum »: sed quaelibet pars virtutis meretur palmam, et vitam; ergo declinare a malo non est pars justitiae.

3. Praeterea. Quaecumque ita se habent, quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius: sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum; nullus enim simul facit bonum, et malum; ergo declinare a malo, et facere bonum, non sunt partes justitiae.

Sed contra est, quod August. in lib. de Corr. et Grat. *(cap. 1.)* ponit, ad justitiam legis pertinere: *declinare a malo,* et *facere bonum.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono, et malo in communi, facere bonum, et vitare malum pertinet ad omnem virtutem: et secundum hoc non possunt poni partes justitiae, nisi forte justitia accipiatur, prout est omnis virtus: quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem; prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam, vel humanam: sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundum hoc ad justitiam

specialem pertinet *facere bonum* sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo: ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, et ad Deum, et vitare malum oppositum: dicuntur autem haec duo partes justitiae generalis, vel specialis, quasi integrales; quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiae: ad justitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supra dictis patet *(q. 58. art. 2.)*: ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quae sunt ad alterum: constituit autem aliquis aequalitatem justitiae, *faciendo bonum,* reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem aequalitatem justitiae jam constitutae, *declinando a malo,* idest nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiae; et ideo haec duo ponuntur partes justitiae secundum aliquam propriam rationem boni, et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis; quia aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis: et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, *facere bonum, et declinare a malo:* sed justitia consistit circa operationes, et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum: hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat poenam: importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen *declinationis* ostendit: et hoc est meritorium; praecipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum, quod *facere bonum* est actus completivus justitiae, et quasi pars principalis ejus: *declinare autem a malo* est actus imperfectior, et secundaria pars ejus: et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS II. 422

UTRUM TRANSGRESSIO SIT SPECIALE PECCATUM.

(Infr. art. 3. ad 3. et art. 4. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod transgressio non sit speciale peccatum, nulla enim species ponitur in definitione generis: sed *transgressio* ponitur in communi definitione peccati: dicit enim Ambros. *(in lib. de Parad. cap. 8.)* quod *peccatum est transgressio legis divinae;* ergo transgressio non est species peccati.

2. Praeterea. Nulla species excedit suum genus: sed transgressio excedit peccatum: quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei,* ut patet per August. 22. contra Faust. *(cap. 27.)*: transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem; ergo transgressio non est species peccati.

3. Praeterea. Nulla species continet sub se omnes partes, in quas dividitur genus: sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia,

et etiam ad peccata cordis, oris, et operis; ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti scilicet justitiae.

Respondeo dicendum, quod nomen *transgressionis* a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est: dicitur autem aliquis secundum temporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi praefixum: terminus autem praefigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per praeceptum negativum; et ideo transgressio proprie dicitur ex eo, quod aliquis agit aliquid contra praeceptum negativum, quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum; quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod praeceptum divinum: sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra praeceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter: *uno* quidem *modo,* secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem justitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti; ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecepti: *alio modo,* secundum quod distinguitur ab omissione, quae contrariatur praecepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto, et quasi materialiter; ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum rationem injustitiae legalis.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis: consuetudo etiam honesta habet vim praecepti; quia ut August. dicit in epist. de Jejunio Sabbati *(q. 36. ol. 86.): Mos populi Dei pro lege habendus est;* et ideo tam peccatum, quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est *(in corp. art.);* peccatum autem omissionis omnino a transgressione distinguitur.

ARTICULUS III. 423

UTRUM OMISSIO SIT SPECIALE PECCATUM.

(1-2. q. 71. art. 5. et 2. Dist. 35. art. 3. et Mal. q. 2. art. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod omissio non sit speciale peccatum: omne enim peccatum aut est originale, aut actuale: sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem: nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est *(1-2. q. 71. art. 5.),* cum de peccatis in communi ageretur; ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum est voluntarium: sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria; puta cum mulier corrupta est, quae virginitatem vovit; vel cum aliquis amisit rem, quam restituere tenetur; vel cum Sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum; ergo omissio non semper est peccatum.

3. Praeterea. Cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus, quando incipit esse: sed hoc non est determinare in omissione: quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat; ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Praeterea. Omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur: sed non est dare aliquam specialem virtutem, cui omissio opponatur: tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest: tum quia justitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.)*; omissio autem potest esse absque omni actu; ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Jac. 4.: *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi.*

Respondeo dicendum, quod omissio importat praetermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti: bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad justitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam, vel humanam: ad specialem autem justitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum; unde eo modo quo justitia est specialis virtus, ut supra habitum est *(q. 58. art. 6. et 7.)*, etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis, quae opponuntur aliis virtutibus: eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quaedam specialis pars justitiae distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod omissio non est peccatum originale, sed actuale: non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus; et secundum hoc *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut supra dictum est *(1-2. q. 71. art. 6. ad 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod omissio, sicut dictum est *(in corp. art.)*, non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur: nullus autem tenetur ad impossibile; unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem; mulier ergo corrupta, quae virginitatem vovit, non amittit virginitatem non habendo, sed non poenitendo de peccato praeterito, vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam, nisi supposita debita opportunitate; quae si desit, non omittit: et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate; quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest: et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinandum a malo: ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum: praecepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum: et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse; potest tamen contingere, quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet, quod quidem si sit praeter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est *(in solut. praec. et 1-2. q. 71. art. 5.)*: si vero sit propter ejus culpam praecedentem (puta cum aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam, quod tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum, et incompossibilem cum illo actu, ad quem tenetur: sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet, quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa; unde dicendum

est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quod omissio directe opponitur justitiae, ut dictum est *(in corp. art.)*: non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam: plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quam ad demeritum culpae, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus; et ideo ad justitiae meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS IV. 424

UTRUM PECCATUM OMISSIONIS SIT GRAVIUS, QUAM PECCATUM TRANSGRESSIONIS.

(Mal. q. 2. art. 1. ad 4. et art. 9. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum omissionis sit gravius, quam peccatum transgressionis: delictum enim videtur idem esse quod *derelictum;* et sic per consequens videtur idem esse omissioni: sed delictum est gravius, quam peccatum transgressionis; quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. 5.; ergo peccatum omissionis est gravius, quam peccatum transgressionis.

2. Praeterea. Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. 10. circ. princ.)*: sed *facere bonum,* cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiae, quam *declinare a malo,* cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet *(art. 1. huj. q. ad 3.)*; ergo omissio est gravius peccatum, quam transgressio.

3. Praeterea. Peccatum transgressionis potest esse et veniale, et mortale: sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale; quia opponitur praecepto affirmativo; ergo omissio videtur esse gravius peccatum, quam sit transgressio.

4. Praeterea. Major poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae, quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysost. super Matth. *(hom. 24.)*: sed poena proportionatur culpae; ergo gravius est peccatum omissionis, quam transgressionis.

Sed contra est, quod facilius est abstinere a malo faciendo, quam implere bonum; ergo gravius peccat, qui non abstinet a malo faciendo, quod est *transgredi,* quam qui non implet bonum, quod est *omittere.*

Respondeo dicendum, quod peccatum intantum est grave, inquantum a virtute distat: contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in 10. Met. *(tex. 13. et 14.)*; unde contrarium magis distat a suo contrario, quam simplex ejus negatio: sicut *nigrum* plus distat ab albo, quam simpliciter *non album:* omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem, quod transgressio contrariatur actui virtutis: omissio autem importat negationem ipsius: puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat: peccatum autem transgressionis, si contumeliam, vel quamcumque injuriam eis inferat; unde manifestum est, quod

simpliciter, et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum, quam omissio: licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

Ad primum ergo dicendum, quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem: quandoque tamen stricte accipitur, pro eo quod omittitur aliquid de his, quae pertinent ad Deum, vel quando scienter, et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id, quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quod ei quod est *bonum facere,* opponitur, et *non facere bonum,* quod est omittere, et *facere malum,* quod est transgredi: sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis; ita transgressio opponitur praeceptis negativis; et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis: potest autem large dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit praeter praecepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum; et sic utrumque large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet et *poena damni,* propter aversionem a Deo, et *poena sensus,* propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile: similiter etiam omissioni non solum debetur *poena damni,* sed etiam *poena sensus,* secundum illud Matth. 7.: *Omnis arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur:* et hoc propter radicem, ex qua procedit; licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUAESTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIAE.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiae, idest de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt consideranda: *primo* quidem, quae virtutes justitiae annectantur: *secundo* considerandum est de singulis virtutibus justitiae annexis.

ARTICULUS UNICUS. 425

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR VIRTUTES JUSTITIAE ANNEXAE.

(Supr. q. 58. art. 11. ad 1. et 2. et infr. q. 122. art. 1. corp. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 4.).

Ad hunc sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur virtutes justitiae annexae: Tullius enim *(lib. 2. de Invent.)* enumerat *sex:* scilicet: *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem:* vindicatio autem videtur species esse commutativae justitiae, secundum quam

illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet *(q. 61. art. 4.)*: non ergo debet poni inter virtutes justitiae annexas.

2. Praeterea. Macrobius super Somn. Scip. *(lib. 1. cap. 8.)* ponit *septem*; scilicet: *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem,* quarum plures a Tullio praetermittuntur; ergo videtur, insufficienter enumeratas esse virtutes justitiae adjunctas.

3. Praeterea. A quibusdam aliis ponuntur *quinque* partes justitiae; scilicet: *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *aequitas* respectu aequalium, *fides,* et *veritas* respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi *veritas*; ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiae annexas.

4. Praeterea. Andronicus Peripateticus ponit *novem* partes justitiae annexas, scilicet: *liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*: ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi *vindicativam*; ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Praeterea. Aristot. in 5. Ethic. *(cap. 10.)* ponit *epichejam* justitiae adjunctam, de qua in nulla praemissarum assignationum videtur mentio esse facta; ergo insufficienter sunt enumeratae virtutes justitiae annexae.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus, quae adjunguntur alicui principali virtuti, *duo* sunt consideranda: *primo* quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute conveniant: *secundo,* quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius: quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet *(q. 58. art. 2.)*, omnes virtutes, quae ad alterum sunt, possunt ratione convenientiae justitiae annecti: ratio vero justitiae consistit in hoc, quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supra dictis patet *(q. 58. art. 10. et 11.)*; *dupliciter* ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiae deficit: *uno* quidem *modo,* inquantum deficit a ratione aequalis: *alio modo,* inquantum deficit a ratione debiti: sunt enim quaedam virtutes, quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale: et *primo* quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est: non tamen potest esse aequale; ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet secundum illud. Ps. 115.: *Quid retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi?* Et secundum hoc adjungitur justitiae *religio,* quae, ut dicit Tullius *(loc. cit. in argum. 1.)*, « superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam, caeremoniamque, vel cultum affert »: *secundo* parentibus non potest secundum aequalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philos. in 8. Ethic. *(cap. ult.)*; et sic adjungitur justitiae *pietas,* per quam, ut Tullius dicit *(loc. cit.)*, « sanguine junctis, patriaeque benevolis officium, et diligens tribuitur cultus »: *tertio* non potest secundum aequale praemium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3.)*: et sic adjungitur justitiae *observantia,* per quam, ut Tull. dicit *(loc. sup. cit.)*, « homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, et honore dignantur ».

A ratione vero debiti justitiae defectus potest attendi, secundum quod est *duplex* debitum; scilicet: *morale,* et *legale;* unde et Philos. in 8. Ethicor. *(cap. 13.)*, secundum hoc *duplex* justum assignat: debitum quidem *legale* est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit justitia quae est principalis virtus: debitum autem *morale* est, quod aliquis debet ex honestate virtutis; et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet *duplicem* gradum: *quoddam* enim est sic necessarium, ut sine eo honestas

morum conservari non possit: et hoc habet plus de ratione debiti: et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet, quod homo talem se exhibeat alteri in verbis, et in factis, qualis est; et ideo adjungitur justitiae *veritas*, per quam, ut Tull. dicit *(loc. cit.)*, « immutata ea quae sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur »: potest etiam attendi ex parte ejus, cui debetur; prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit: *quandoque* quidem in bonis: et sic adjungitur justitiae *gratia;* in qua, ut Tullius dicit *(ibid.)*, « amicitiarum, et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur »: *quandoque* autem in malis: et sic adjungitur justitiae *vindicatio,* per quam, ut Tullius dicit *(ibid.)*, « vis, aut injuria, et omnino quidquid obfuturum [al. *obscurum*] est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur »: *aliud* vero debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest: quod quidem debitum attendit *liberalitas, affabilitas,* sive *amicitia,* aut alia hujusmodi, quae Tullius praetermittit in praedicta enumeratione; quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta, quae fit auctoritate publicae potestatis, secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam: sed vindicta, quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiae adjunctam.

Ad secundum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad *duas* partes integrales justitiae; scilicet: *declinare a malo,* ad quod pertinet *innocentia;* et *facere bonum,* ad quod pertinent *sex alia:* quorum *duo* videntur pertinere ad aequales; scilicet: *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interius: *duo* vero ad superiores; scilicet: *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum: *duo* vero ad inferiores; scilicet: *affectus,* inquantum placent bona eorum; et *humanitas,* per quam subvenitur eorum defectibus: dicit enim Isidor. in lib. 12. Etymol. *(ad. lit. H)* quod *humanus* dicitur aliquis, quod habeat circa hominem amorem, et miserationis affectum; unde *humanitas* dicta est, qua nos invicem tuemur»; et secundum hoc *amicitia* sumitur, prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philos. tractat in 4. Ethic. *(cap. 6.)*: potest etiam *amicitia* sumi, secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philos. in 8. et 9. Ethic.; et sic ad amicitiam pertinent *tria;* scilicet: *benevolentia,* quae hic dicitur *affectus,* et *concordia* et *beneficentia,* quae hic vocatur *humanitas:* haec autem Tullius praetermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod *obedientia* includitur in observantia, quam Tullius ponit: nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris, et obedientia: *fides* autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritatem quantum ad observantiam promissorum: *veritas* autem in plus se habet, ut infra patebit *(q. 109. art. 1. et 3.)*: *disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis; quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior: potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. 24.: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam;* et ideo a Tullio praetermittitur: potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit: *aequitas* vero sub epicheja, vel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur *quaedam* pertinentia ad particularem justitiam, *quaedam* autem ad legalem: ad particularem quidem *bona commutatio;* de qua dicit, quod est habitus in commutationibus aequalitatem custodiens: ad legalem autem justitiam, quantum ad ea

quae communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva;* quae, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum: quantum vero ad ea, quae quandoque particulariter agenda occurrunt, praeter communes leges, ponitur *eugnomosyne,* quasi *bona gnome,* quae est in talibus directiva, ut supra habitum est *(q. 51. art. 4.),* in tractatu de prudentia; et ideo dicit de ea, quod est *voluntaria justificatio,* quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam: attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem; justitia vero secundum executionem: *eusebia* vero dicitur, quasi *bonus cultus;* unde est idem quod *religio;* ideo de ea dicit, quod *est scientia Dei famulatus:* et loquitur secundum modum, quo Socrates dicebat, omnes virtutes esse scientias; et ad idem reducitur *sanctitas,* ut postea dicetur *(q. seq. art. 8.): eucharistia* autem est idem quod *bona gratia,* quam Tullius ponit sicut et vindicativam: *benignitas* autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius; unde et Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. B)* quod *benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus, et dulcis alloquio;* et ipse Andronicus dicit, quod *benignitas* est habitus volontarie benefactivus: *liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod *epicheja* non adjungitur justitiae particulari, sed legali; et videtur esse idem cum ea, quae dicta est *eugnomosyne.*

QUAESTIO LXXXI.

DE RELIGIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis partibus praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet: et *primo* considerandum est de religione: *secundo* de pietate: *tertio* de observantia: *quarto* de gratia: *quinto* de vindicta: *sexto* de veritate: *septimo* de amicitia: *octavo* de liberalitate: *nono* de epicheja. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia, et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione, et innocentia: de legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda occurrunt.

Primo quidem de ipsa religione secundum se: *secundo* de actibus ejus: *tertio* de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.
Secundo. Utrum religio sit virtus.
Tertio. Utrum religio sit una virtus.
Quarto. Utrum religio sit specialis virtus.
Quinto. Utrum religio sit virtus theologica.
Sexto. Utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus.
Septimo. Utrum religio habeat exteriores actus.
Octavo. Utrum religio sit eadem sanctitati.

ARTICULUS I. 426

UTRUM RELIGIO ORDINET HOMINEM SOLUM AD DEUM.

(Infr. q. 84. art. 1. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod religio non ordinet hominem solum ad Deum: dicitur enim Jac. 1.: *Religio munda, et immaculata apud Deum, et Patrem haec est, visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo:* sed visitare viduas, et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit: *immaculatum se custodire ab hoc saeculo,* pertinet ad ordinem, quo ordinatur homo in seipso; ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Praeterea. August. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.),* quod « quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu divinitatis vertitur quaestio: ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei »; ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Praeterea. Ad religionem videtur latria pertinere: latria enim interpretatur servitus, ut August. dicit in 10. de Civit. Dei *(cap. 1.):* servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. 5.: *Per charitatem spiritus servite ad invicem;* ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Praeterea. Ad religionem pertinet cultus: sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis: *Cole parentes;* ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Praeterea. Omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti: non autem dicuntur religiosi omnes, qui sunt in statu salutis, sed solum illi, qui quibusdam votis, et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt; ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est, quod Tullius dicit 2. Rhetoric. *(de Invent.)* quod « Religio est virtus, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, caeremoniam, cultumque affert ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Isid. dicit in lib. 10. Etym. *(ad lit. R):* « Religiosus, ut ait Cicero, a relectione appellatus est, quia retractat, et tamquam relegit ea, quae ad cultum divinum pertinent »: et sic *religio* videtur dicta a relegendo ea, quae sunt divini cultus: quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. 3.: *In omnibus viis tuis cogita illum:* quamvis etiam possit intelligi *religio* ex hoc dicta, quod « Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes », sicut Augustin. dicit 10. de Civit. Dei *(cap. 4.):* vel potest intelligi *religio* a religando dicta; unde August. dicit in lib. de Ver. Relig.: « Religat nos religio uni omnipotenti Deo ». Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum: ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut

in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet *duplices* actus: *quosdam* quidem proprios, et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum: sicut sacrificare, adorare, et alia hujusmodi: *alios* autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem: et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse: *visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum;* quod est actus elicitus a misericordia: *immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo,* imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea, quae exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur; unde August. parum ante verba inducta praemittit: « Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur ».

Ad tertium dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria, et specialis ratio dominii, ibi sit specialis, et propria ratio servitutis: manifestum est autem, quod dominium convenit Deo secundum propriam, et singularem quamdam rationem; quia scilicet ipse omnia fecit; et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine latriae designatur apud Graecos; et ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimur homines, quos honorificatione, vel recordatione, vel praesentia frequentamus: et etiam aliqua, quae nobis subjecta sunt, coli a nobis dicuntur; sicut agricolae dicuntur ex eo, quod colunt agros; et incolae dicuntur ex eo, quod colunt loca quae inhabitant; quia tamen specialis honor debetur Deo, tamquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quae graeco nomine vocatur *eusebia,* vel *theosebia,* ut patet per August. in 10. de Civit. Dei *(cap. 1.).*

Ad quintum dicendum, quod quamvis *religiosi* dici possint communiter omnes, qui Deum colunt, specialiter tamen *religiosi* dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes: sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant: hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli, Galat. 4.: *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

ARTICULUS II. 427

UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS.

(Part. 1. q. 60. art. 3. corp. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 4. q. 1. corp. et opusc. 19. cap. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod religio non sit virtus: ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere: sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet *(q. 19. art. 9.);* ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Praeterea. Omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur *habitus electivus, vel voluntarius:* sed, sicut dictum est *(q. praec. ad 3.)*, ad religionem pertinet latria, quae servitutem quamdam importat; ergo religio non est virtus.

3. Praeterea. Sicut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1.)*; aptitudo virtutis inest nobis a natura; unde ea quae pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis; sed ad religionem pertinet caeremoniam divinae naturae afferre: caeremonialia autem, ut dictum est supra *(1-2. q. 99. art. 3. ad 2. et q. 101.)*, non sunt de dictamine rationis naturalis; ergo religio non est virtus.

Sed contra est, quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex praemissis patet *(q. praec.)*.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 58. art. 3. et 1-2. q. 55. art. 3. et 4.)*, virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et ideo necesse est dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere: manifestum est autem, quod reddere debitum alicui habet rationem boni: quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum: ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus, et species; ut per August. patet in lib. de Nat. Bon. *(cap. 3.)*; cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est, quod religio virtus est.

Ad primum ergo dicendum, quod revereri Deum est actus doni timoris: ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam; unde non sequitur, quod religio sit idem, quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum, sicut ad aliquid principalius: sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est *(q. 9. art. 1. ad 3. et 1-2. q. 68. art. 8.)*.

Ad secundum dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens: et similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam: sed quod haec determinate faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.

ARTICULUS III. 428

UTRUM RELIGIO SIT UNA VIRTUS.

(Infr. art. 4. ad 1. et 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod religio non sit una virtus: per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: in Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quae saltem ratione differunt: diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet *(q. 50. art. 2. ad 2.)*; ergo religio non est una virtus.

2. Praeterea. Unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus: religionis autem multi sunt actus; sicut colere, et servire,

vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi; ergo religio non est una virtus.

3. Praeterea. Adoratio ad religionem pertinet: sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo; cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 4.: *Unus Deus, una fides;* sed vera religio protestatur fidem unius Dei; ergo religio est una virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est *(1-2. q. 54. art. 2. et 3.)*, habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti: ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem; inquantum scilicet est primum principium creationis, et gubernationis rerum; unde ipse dicit Malach. 1.: *Si ego pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere, et gubernare; et ideo *manifestum est, quod religio est una virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod tres personae divinae sunt unum principium creationis, et gubernationis rerum; et ideo eis una religione servitur: diversae autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii; quia Deus producit omnia, et gubernat sapientia, voluntate, et potentia bonitatis suae; et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo, et colit ipsum: nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur: servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo; et ad haec duo pertinent omnes actus; qui religioni attribuuntur: quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam, et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum: motus autem, qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id, cujus est imago; et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriae, nec virtus religionis.

ARTICULUS IV. 429

UTRUM RELIGIO SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta: dicit enim August. 10. de Civ. Dei *(cap. 6.)*: « Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur »: sed sacrificium pertinet ad religionem; ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet: et sic non est specialis virtus.

2. Praeterea. Apost. dicit 1. ad Cor. 10.: *Omnia in gloriam Dei facite:* sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 1. et art. 2.)*; ergo religio non est specialis virtus.

3. Praeterea. Charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate, qua diligitur proximus: sed, sicut dicitur in 8. Ethic. *(cap. 8.)*, honorari propinquum est ei quod est amari; ergo religio, qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus; ergo non est virtus specialis.

Sed contra est, quod ponitur pars justitiae ab aliis ejus partibus distincta

Respondeo dicendum, quod cum virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem: bonum autem, ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem: honor autem debetur alicui ratione excellentiae: Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum; unde ei debetur specialis honor: sicut in rebus humanis videmus, quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis: unde manifestum est, quod religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam; unde ex hoc non habetur, quod religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem: illa autem pertinent ad religionem elicientem, quae secundum rationem suae speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod objectum amoris est bonum: objectum autem honoris, vel reverentiae est aliquid excellens: bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis ejus; et ideo charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate, qua diligitur proximus: religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus, quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V.

430

UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS THEOLOGICA.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod religio sit virtus theologica: dicit enim August. in Enchir. *(cap. 3.)*, quod « Deus colitur fide, spe, et charitate », quae sunt virtutes theologicae: sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem; ergo religio est virtus theologica.

2. Praeterea. Virtus theologica dicitur, quae habet Deum pro objecto: religio autem habet Deum pro objecto; quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo religio est virtus theologica.

3. Praeterea. Omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 57. 58. et 62.)*: manifestum est autem, quod religio non est virtus intellectualis; quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri: similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum, et diminutum: non enim aliquis, potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. 43.: *Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis: major enim est omni laude;* ergo relinquitur, quod sit virtus theologica.

Sed contra est, quod ponitur pars justitiae, quae est virtus moralis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, religio est, quae Deo debitum cultum affert; *duo* ergo in religione considerantur: *unum* quidem, quod religio Deo affert, scilicet cultus; et hoc se habet per modum materiae, et objecti ad religionem: *aliud* autem est id, cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quod actus, quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant, sicut cum credimus Deo credendo, Deum attingimus; propter quod supra dictum est *(q. 1. art. 1. 2. et 4.)*, quod Deus est fidei obje-

ctum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt; puta sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi; unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis, sicut materia, vel objectum, sed sicut finis; et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod semper potentia, vel virtus, quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam, vel virtutem operantem ea, quae ordinantur in finem illum: virtutes autem theologicae, scilicet: fides, spes, et charitas, habent actum circa Deum, sicut circa proprium objectum; et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum; et ideo August. dicit, quod Deus colitur fide, spe, et charitate.

Ad secundum dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiae; et medium in ipsa accipiatur, non quidem inter passiones, sed secundum quamdam aequalitatem inter operationes, quae sunt ad Deum: dico autem *aequalitatem* non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur; sed secundum quamdam considerationem humanae facultatis, et divinae acceptionis: superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias; puta quia cultus divinus exhibetur, cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias, prout non debet.

ARTICULUS VI. 431

UTRUM RELIGIO SIT PRAEFERENDA ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

(Infr. q. 88. art. 6. corp.
et q. 183. art. 2. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 18. et Quodl. 6. art. 11.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod religio non sit praeferenda aliis virtutibus moralibus: perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc, quod attingit medium, ut patet in 2. Ethic. *(cap. 6.)*: sed religio deficit in attingendo medium justitiae; quia non reddit Deo omnino aequale; ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Praeterea. In his quae hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius, quanto magis indigenti exhibetur; unde dicitur Isa. 58.: *Frange esurienti panem tuum*: sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Ps. 13.: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges;* ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Praeterea. Quanto aliquid fit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud 1. ad Cor. 9.: *Si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit:* ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas; cum ergo Deo maxime sit debitum, quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est, quod Ex. 20. ponuntur primo praecepta ad religionem pertinentia, tamquam praecipua: ordo autem praeceptorum proportionatur ordini virtutum; quia praecepta legis dantur de actibus virtutum; ergo religio est praecipua inter virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem: et ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora: virtutes autem morales, ut supra habitum est *(art. praec. in corp. et ad 1. et q. 4. art. 7.),* sunt circa ea, quae ordinantur in Deum sicut in finem: religio autem magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales; inquantum operatur ea, quae directe, et immediate ordinantur in honorem divinum; et ideo religio praeeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate; et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium justitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior, quae fit magis indigenti; quia est utilior: Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis: non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS VII. 432

UTRUM RELIGIO HABEAT ALIQUEM EXTERIOREM ACTUM.

(Infr. q. 84. art. 1. et q. 85. art. 2. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 110.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod religio non habeat aliquem exteriorem actum: dicitur enim Joan 4.: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu, et veritate adorare oportet:* sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus; ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Praeterea. Religionis finis est Deo reverentiam, et honorem exhibere: sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur, quae proprie ad inferiores pertinent; cum ergo ea quae exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur, quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Praeterea. August. in 6. de Civ. Dei *(cap. 10.)* commendat Senecam de hoc, quod vituperat quosdam, qui idolis ea exhibebant, quae solent hominibus exhiberi; quia scilicet immortalibus non conveniunt ea, quae sunt mortalium: sed haec multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes Deos;* ergo videtur reprehensibile esse, quod aliquis corporalibus actibus Deum colat; non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est, quod in Psal. 81. dicitur: *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum:* sed sicut interiores actus pertinent ad cor; ita exteriores actus pertinent ad membra carnis; ergo videtur, quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Respondeo dicendum, quod Deo reverentiam, et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur, et honoramus, mens nostra ei subjicitur: et in hoc ejus perfectio consistit: quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima; et aer per hoc quod illuminatur a sole: mens autem humana indiget ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione; quia *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur,* ut Apost. dicit Rom. 1.; et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur: et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes: exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id, quod est principale, et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat, secundum illud Ps. 49.: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* sed exhibentur Deo, tamquam signa quaedam interiorum, et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat; unde August. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 5.)*: « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est ».

Ad tertium dicendum, quod idololatrae deridentur ex hoc, quod ea quae ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tamquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tamquam per se eis accepta; et praecipue quia erant vana, et turpia.

ARTICULUS VIII. 433

UTRUM RELIGIO SIT IDEM SANCTITATI.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod religio non sit idem sanctitati: religio enim est quaedam specialis virtus, ut habitum est *(art. 4. huj. q.)*: sanctitas autem dicitur esse generalis virtus: est enim faciens fideles, et servantes ea, quae ad Deum sunt justa, ut Andronicus dicit; ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Praeterea. Sanctitas munditiam importare videtur: dicit enim Dionys. 12. cap. de Div. Nom., quod sanctitas est ab omni immunditia libera, et perfecta, et omnino immaculata munditia: munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quae turpitudines corporales excludit; cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Praeterea. Ea quae dividuntur ex opposito, non sunt idem: sed in quadam enumeratione partium justitiae sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est *(q. 80.)*; ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 1.: *Serviamus illi in sanctitate, et justitia:* sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est *(art. 1. huj. q. ad 3. et art. 3. ad 2.)*; ergo religio est idem sanctitati.

Respondeo dicendum, quod nomen sanctitatis *duo* videtur importare: *uno* quidem *modo* munditiam: et huic significationi competit nomen graecum: dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra: *alio modo* importat firmitatem; unde apud antiquos *sancta* dicebantur, quae legibus erant munita, ut violari non debe-

rent; unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum: potest etiam secundum Latinos hoc nomen, *sanctus,* ad munditiam pertinere; ut intelligatur *sanctus,* quasi *sanguine tinctus;* eo quod antiquitus illi qui purificari volebant, sanguine hostiae tingebantur, ut Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. S).* Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his, quae divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc, quod cultui divino applicantur: munditia enim necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur: quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur: sicut quaelibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi: oportet autem, quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit conjungi: et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest; unde ad Heb. 12. dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum:* firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur: applicatur enim ei, sicut ultimo fini, et primo principio: hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse; dicebat Apost. Rom. 8.: *Certus sum, quod neque mors, neque vita.... separabit me a charitate Dei;* sic ergo sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam, et suos actus applicat Deo; unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione: nam *religio* dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his, quae pertinent specialiter ad cultum divinum: sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi: *sanctitas* autem dicitur secundum quod homo non solo haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum; vel secundum quod homo se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam: et secundum hoc est quodammodo eadem religioni: habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum: sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum; unde de ipsa virginitate dicit Aug. in lib. de Virginitate *(cap. 8.),* quod non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam praedictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est *(in corp. art.).*

QUAESTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus religionis: et *primo* de actibus interioribus, qui secundum praedicta sunt principaliores: *secundo* de actibus exterioribus, qui sunt secundarii; interiores autem actus religionis videntur

esse: devotio, et oratio; *primo* ergo de devotione agendum est, *secundo* de oratione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum devotio sit specialis actus.
Secundo. Utrum sit actus religionis.
Tertio. De causa devotionis.
Quarto. De ejus effectu.

ARTICULUS I. 434

UTRUM DEVOTIO SIT SPECIALIS ACTUS.

(Infr. art. 2. corp. et q. 83. art. 3. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod devotio non sit specialis actus; illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus: sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum: dicitur enim 2. Paralip. 29.: *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devota;* ergo devotio non est specialis actus.

2. Praeterea. Nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum: sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus: dicitur enim aliquis et devote meditari, et devote genuflectere; ergo devotio non est specialis actus.

3. Praeterea. Omnis actus specialis aut est appetitivae, aut cognoscitivae virtutis: sed devotio neutri earum appropriatur; ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quae supra enumeratae sunt *(part. 1. q. 79. et 80. et q. 23. art. 4.);* ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est, quod actibus meremur, ut supra habitum est *(1-2. q. 21. art. 3. et 4.):* sed devotio habet specialem rationem merendi; ergo devotio est actus specialis.

Respondeo dicendum, quod devotio dicitur a devovendo; unde *devoti* dicuntur, qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant: propter quod et olim apud Gentiles *devoti* dicebantur, qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus; sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat *(decad. 1. lib. 8. cap. 8. et lib. 19. cap. 19.):* unde devotio nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum; unde Exod. 35. dicitur, quod *multitudo filiorum Israël obtulit mente promptissima, atque devota primitias Domino:* manifestum est autem, quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus; unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis: voluntas autem movet alias vires animae ad suos actus: et voluntas, secundum quod est finis, movet seipsam ad ea, quae sunt ad finem, ut supra habitum est *(1-2. q. 8. art. 2.);* et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus; sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quae a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivae partis animae, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 435

UTRUM DEVOTIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

(Infr. q. 83. art. 3. ad 1. et art. 15. corp. et q. 104. art. 3. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod devotio non sit actus religionis: devotio enim, ut dictum est *(art. praec.)*, ad hoc pertinet, quod aliquis se Deo tradat: sed hoc maxime fit per charitatem; quia, ut Dionys. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 10.)*: « Divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quae amant »; ergo devotio magis est actus charitatis, quam religionis.

2. Praeterea. Charitas praecedit religionem: devotio autem videtur praecedere charitatem; quia charitas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, quae est ignis materia *(Cant. 8. 6. et Psal. 62. 6.)*; ergo devotio non est actus religionis.

3. Praeterea. Per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*: sed devotio etiam habetur ad homines: dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris: et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis; sicut Leo Papa dicit *(serm. 8. de Pass. Dom.)*, quod Judaei quasi devoti romanis legibus, dixerunt: *Non habemus regem nisi Caesarem*; ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est, quod devotio a devovendo dicitur, ut dictum est *(art. praec.)*: sed votum est actus religionis; ergo et devotio.

Respondeo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum: quia utriusque actus est idem objectum; propter quod, ut Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 1.)*, justitia est, qua volunt homines, et operantur justa: manifestum est autem, quod operari ea, quae pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex praedictis patet *(q. praec. art. 1. 2. et 3.)*; unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda: quod est esse devotum: *et sic patet, quod devotio est actus religionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate, quod homo tradat seipsum Deo, adhaerendo ei per quamdam spiritus unionem: sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quae est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipse naturalis calor habet pinguedinem, [al. *et ipsum calorem naturalem conservat*] quasi ejus nutrimentum: et similiter charitas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quaelibet amicitia conservatur, et augetur per amicabilium operum exercitium, et meditationem.

Ad tertium dicendum, quod devotio, quae habetur ad Sanctos Dei mortuos, vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur: devotio autem, quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ARTICULUS III. 436

UTRUM CONTEMPLATIO, SEU MEDITATIO SIT DEVOTIONIS CAUSA.

(Infr. art. 4. corp. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 3. q. 2. corp. et Mal. q. 11. art. 2. ad 7.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod contemplatio, seu meditatio non sit devotionis causa: nulla enim causa impedit suum effectum: sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt; ergo contemplatio, seu meditatio non est devotionis causa.

2. Praeterea. Si contemplatio esset propria, et per se devotionis causa, oporteret, quod ea quae sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent; hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi, et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinae magnitudinis; ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Praeterea. Si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret, quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem: cujus contrarium videmus; quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris, et in foemineo sexu; in quibus invenitur contemplationis defectus; ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est, quod in Ps. 38. dicitur: *In meditatione mea exardescet ignis:* sed ignis spiritualis causat devotionem; ergo meditatio est devotionis causa.

Respondeo dicendum, quod causa devotionis extrinseca, et principalis Deus est; de quo dicit Ambros. super Luc. *(cap. 9. super illud: Et conversus increpavit, etc.)* quod « Deus, quos dignatur, vocat: et quem vult, religiosum facit: et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset »: causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio: dictum est enim *(art. 1. huj. q.),* quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc, quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium: omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit; eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis; unde et August. dicit in lib. 14. de Trin. *(cap. 8. et lib. 10. cap. 1.),* quod *voluntas oritur ex intelligentia;* et ideo necesse est, quod meditatio sit devotionis causa; inquantum scilicet homo per meditationem concipit, quod se tradat divino obsequio; ad quod quidem inducit *duplex* consideratio: *una* quidem, quae est ex parte divinae bonitatis, et beneficiorum ipsius, secundum illud Ps. 72.: *Mihi adhaerere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam:* et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa: *alia* vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. 120.: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium*

meum a Domino, qui fecit coelum, et terram: et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suae virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod consideratio eorum, quae nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat: consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem : quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanae est, quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota ; inter quae praecipuum est humanitas Christi, secundum quod in Praefatione dicitur: *Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur;* et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea, quae sunt divinitatis, consistat.

Ad tertium dicendum, quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso: et ideo non totaliter se Deo tradat; et inde est, quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt: et in simplicibus, et mulieribus devotio abundant, elationem comprimendo: si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS IV. 437

UTRUM LAETITIA SIT DEVOTIONIS EFFECTUS.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod laetitia non sit devotionis effectus: quia, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*, passio Christi praecipue ad devotionem excitat: sed ex ejus consideratione consequitur in anima quaedam afflictio, secundum illud Thren. 3.: *Recordare paupertatis meae, absinthii, et fellis;* quod pertinet ad passionem, et postea subditur: *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea;* ergo delectatio, sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Praeterea. Devotio praecipue consistit in interiori sacrificio spiritus: sed in Ps. 50. dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus;* ergo afflictio magis est devotionis effectus, quam jucunditas, sive gaudium.

3. Praeterea. Gregorius Nyssenus dicit in lib. de Homine *(cap. 12.)* quod sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymae, et gemitus sunt signa tristitiae: sed ex devotione contingit, quod aliqui prorumpant in lacrymas; ergo laetitia, vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est, quod in Collecta dicitur: *Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet.*

Respondeo dicendum, quod devotio per se quidem, et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat: ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam: dictum est enim *(art. praec.)*, quod devotio ex *duplici* consideratione procedit: *principaliter* quidem ex consideratione divinae bonitatis: quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo: et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum

illud Ps. 76.: *Memor fui Dei, et delectatus sum:* sed per accidens haec consideratio tristitiam quamdam causat in his, qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Ps. 41.: *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum:* et postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymae meae panes,* etc.: *secundario* vero causatur devotio, ut dictum est *(art. praec.)*, ex consideratione propriorum defectuum: nam haec consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotae recedit; ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat: haec autem consideratio e converso se habet ad primam: nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus; per accidens autem laetitiam, scilicet propter spem divinae subventionis; et sic patet, quod ad devotionem primo, et per se consequitur delectatio; secundario autem, et per accidens tristitia, quae est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in consideratione passionis Christi est aliquid, quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit: et est aliquid, quod laetificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quae nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter praesentis vitae defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinae bonitatis, et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymae prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine; praecipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse; et per hunc modum lacrymae ex devotione procedunt.

QUAESTIO LXXXIII.

DE ORATIONE, IN DECEM ET SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione.

Et circa hoc quaeruntur decem et septem.

Primo. Utrum oratio sit actus appetitivae virtutis, vel cognitivae.
Secundo. Utrum sit conveniens orare Deum.
Tertio. Utrum oratio sit actus religionis.
Quarto. Utrum solus Deus sit orandus.
Quinto. Utrum in oratione sit aliquid determinate petendum.
Sexto. Utrum orando debeamus temporalia petere.
Septimo. Utrum pro aliis orare debeamus.
Octavo. Utrum debeamus orare pro inimicis.
Nono. De septem petitionibus orationis Dominicae.
Decimo. Utrum orare sit proprium rationalis creaturae.
Undecimo. Utrum Sancti in patria orent pro nobis.
Duodecimo. Utrum oratio debeat esse vocalis.
Tertiodecimo. Utrum attentio requiratur ad orationem.

Quartodecimo. Utrum oratio debeat esse diuturna.
Quintodecimo. Utrum oratio sit meritoria.
Decimosexto. Utrum peccatores orando aliquid impetrent a Deo.
Decimoseptimo. De speciebus orationis.

ARTICULUS I. 438

UTRUM ORATIO SIT ACTUS APPETITIVAE VIRTUTIS.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 1. q. 1. et q. 2. corp. et ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod oratio sit actus appetitivae virtutis: orationis enim est exaudiri: sed desiderium est, quod exauditur a Deo, secundum illud Ps. 9.: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus;* ergo oratio est desiderium: sed desiderium est actus appetitivae virtutis; ergo et oratio.

2. Praeterea. Dionys. dicit in 3. cap. de Div. Nom. *(lect. 1.):* « Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes, et unientes »: sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam; ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Praeterea. Philos. in 3. de An. *(tex. 21.)* ponit *duas* operationes intellectivae partis: quarum *prima* est *indivisibilium intelligentia;* per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est: *secunda* vera est *compositio, et divisio;* per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse: quibus *tertia* additur *ratiocinari,* procedendo scilicet de notis ad ignota: sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur; ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.

Sed contra est, quod Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. O)* quod *orare idem est ac dicere:* sed dictio pertinet ad intellectum; ergo oratio non est actus appetitivae virtutis, sed intellectivae.

Respondeo dicendum, quod secundum Cassiod. *(super illud Ps. 38.: Exaudi orationem meam)* oratio dicitur, quasi *oris ratio:* ratio autem speculativa, et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum: ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa: est autem aliquid alterius causa *dupliciter: uno* quidem *modo* perfecte necessitatem inducendo; et hoc contingit, quando effectus totaliter subditur potestati causae: *alio* vero *modo* imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causae totaliter; sic ergo et ratio *dupliciter* est causa aliquorum; *uno* quidem *modo,* sicut necessitatem imponens: hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis, et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis; quod quidem fit imperando: *alio modo,* sicut inducens, et quodammodo disponens: et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his, qui ei non subjiciuntur, sive sint aequales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare, et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat; prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare: propter quod Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. ult.),* quod ad optima deprecatur ratio: sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem, vel petitionem; secundum quod Augustin. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 5.)* quod oratio petitio quaedam est, et Damasc. dicit in 3. lib.

(Orth. Fid. cap. 24.) quod « oratio est petitio decentium a Deo »; sic ergo patet, quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire; *vel* quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpres: *vel* hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem; quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. 65.: *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(part. 1. q. 82. art. 4. et 1-2. q. 9. art. 1. ad 3.)*, voluntas movet rationem ad suum finem; unde nihil prohibet, movente voluntate actum rationis, tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri: tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis mota, *dupliciter: uno* quidem *modo* ex parte ejus quod petitur: quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur, secundum illud Ps. 26.: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae: alio modo* ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum, a quo petit, *vel* loco, sicut ad hominem, *vel* mente, sicut ad Deum; unde dicit ibid. Dion., quod « quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi »; et secundum hoc etiam Damasc. dicit *(loc. sup. cit.)*, quod *oratio est ascensus mentis in Deum.*

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam: sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 439

UTRUM SIT CONVENIENS ORARE.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 1. q. 3. ad 1. 2. et 3. et Veri. q. 5. art. 2. et opusc. 3. cap. 255.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens orare: oratio enim videtur esse necessaria ad hoc, quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus: sed, sicut dicitur Matth. 6.: *Scit Pater vester, quia his omnibus indigetis;* ergo non est conveniens orare.

2. Praeterea. Per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur: sed animus Dei est immutabilis, et inflexibilis, secundum illud 1. Regum 15.: *Porro triumphator in Israël non parcet, nec poenitudine flectetur;* ergo non est conveniens, quod Deum oremus.

3. Praeterea. Liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit *(lib. 2. de Benefic. cap. 1.)*, « nulla res carius emitur, quam quae precibus empta est »: sed Deus est liberalissimus; ergo non videtur esse conveniens, quod Deum oremus.

Sed contra est, quod dicitur Lucae 18.: *Oportet semper orare, et non deficere.*

Respondeo dicendum, quod *triplex* fuit circa orationem antiquorum error: *quidam* enim posuerunt, quod res humanae non reguntur divina providentia; ex quo sequitur, quod vanum sit orare, et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. 3.: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo: secunda* fuit opinio ponentium, omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex con-

nexione causarum: et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas: *tertia* fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate: sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus, et aliis quae ad divinum cultum pertinent, dispositio divinae providentiae immutatur: haec autem omnia in 1. lib. improbata sunt *(q. 19. art. 7. et 8. et q. 22. art. 2. et 4. et q. 115. art. 6. et q. 116.)*; et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinae providentiae subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus: ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant: inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causae actus humani: unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum: et idem etiam est in naturalibus causis: et simile est etiam de oratione: non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare, ut Gregor. dicit in lib. 1. Dialog. *(cap. 8.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias, vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus, quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa praestat ex sua liberalitate, etiam non petita: sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem; unde Chrys. dicit *(implicite hom. 2. de Orat. et hom. 30. in Genes.)*: « Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare ».

ARTICULUS III. 440

UTRUM ORATIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

(Infr. art. 15. corp. et Dist. 15. q. 4. art. 2. q. 2. et art. 1. q. 1. ad 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod oratio non sit actus religionis: religio enim, cum sit pars justitiae, est in voluntate sicut in subjecto: sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet *(art. 1. huj. q.)*; ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Praeterea. Actus latriae cadit sub necessitate praecepti: sed oratio non videtur cadere sub necessitate praecepti, sed ex mera voluntate procedere; cum nihil aliud sit, quam volitorum petitio; ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Praeterea. Ad religionem pertinere videtur, ut quis divinae naturae cultum, caeremoniamque afferat: sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere; ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 140.: *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo;* ubi dicit Glos. *(interl. et ord. implic.)* quod « in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino »: sed hoc pertinet ad religionem; ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 2. et 4.)*, ad religionem proprie pertinet reverentiam, et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa, per quae Deo reverentia exhibetur, pertinet ad religionem: per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet; inquantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere, sicut auctore suorum bonorum; unde manifestum est, quod oratio est proprie religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.)*; et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam: inter alias autem potentias animae intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quod non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare, sub praecepto cadit: sed desiderare quidem cadit sub praecepto charitatis: petere autem sub praecepto religionis; quod quidem praeceptum ponitur Matth. 7. ubi dicitur: *Petite, et accipietis.*

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionys. prius inducta *(art. 1. huj. q. arg. 2.)*; et ideo sicut mens humana praeeminet exterioribus, vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quae ad Dei servitium applicantur; ita etiam oratio praeeminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS IV. 441

UTRUM SOLUS DEUS DEBEAT ORARI.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 5. q. 1. et Dist. 38. q. 1. art. 1. q. 1. ad 4.)

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod solus Deus debeat orari: oratio enim est actus religionis, ut dictum est *(art. praec.)*: sed solus Deus est religione colendus; ergo solus Deus est orandus.

2. Praeterea. Frustra porrigitur oratio ad eum, qui orationem non cognoscit: sed solius Dei est orationem cognoscere; tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quam voce, secundum illud quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 14.: *Orabo spiritu, orabo et mente:* tum etiam quia, ut August. dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda *(cap. 13. 15. et 16.)* nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii; ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Praeterea. Si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo conjuncti; sed quidam in hoc mundo viventes, vel

in purgatorio etiam existentes sunt multum Deo conjuncti per gratiam: ad eos autem non porrigitur oratio; ergo nec ad sanctos, qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est quod dicitur Job 5.: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

Respondeo dicendum, quod oratio porrigitur alicui *dupliciter: uno modo,* quasi per ipsum implenda: *alio modo* sicut per ipsum impetranda: *primo* quidem *modo soli Deo orationem porrigimus:* quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam; quae solus Deus dat secundum illud Ps. 83.: *Gratiam et gloriam dabit Dominus:* sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis, et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, se ut eorum precibus, et meritis orationes nostrae sortiantur effectum; et ideo dicitur Apoc. 8. quod *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli coram Deo;* et hoc etiam patet ex ipso modo, quo Ecclesia utitur in orando; nam a Sancta Trinitate petimus, ut nostri misereatur: ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus, ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quaerimus obtinere quod oramus; quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem: non autem eis, quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea quae in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et praecipue interiores motus cordis: sed beatis, ut Gregorius dicit in 12. Moral. *(cap. 14.),* in Verbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de eis quae circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis: maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde; et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea, quae nos cogitamus, vel dicimus; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS V. 442

UTRUM IN ORATIONE DEBEAMUS ALIQUID DETERMINATE A DEO PETERE.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 1. et opusc. 3. cap. 140.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus: quia, ut Damasc. dicit *(lib. 3. Fid. Orth. cap. 24.): Oratio est petitio decentium a Deo;* unde inefficax est oratio, per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. 4.: *Petitis, et non accipitis; eo quod male petatis:* sed sicut dicitur Rom. 8.: *Quid oremus, sicut oportet, nescimus;* ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Praeterea. Quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse velit: non autem ad hoc tendere debemus, ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus

quod ipse vult; ut dicit Glos. *(ord. Aug.)* super illud Ps. 32.: *Exultate justi in Domino;* ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Praeterea. Mala a Deo petenda non sunt: ad bona autem Deus nos invitat: frustra autem ab aliquo petitur, ad quod accipiendum invitatur; ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed contra est, quod Dominus, Matth. 6. et Luc. 11., docuit discipulos determinate petere ea, quae continentur in petitionibus orationis Dominicae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Max. Valer. refert *(lib. 7. cap. 2. de Socrate Philos.)*: « Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent, quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret », quae quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male, et bene uti; sicut sunt *divitiae,* quae, ut ibidem dicitur, « multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur, splendida conjugia, quae nonnumquam funditus domos evertunt »: sunt tamen quaedam bona, quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt: haec autem sunt, quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur: quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud Ps. 79.: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus,* et iterum Ps. 118.: *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit, quid orare debeat; spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit; unde Dominus dicit Joan. 4. quod *veros adoratores adorare oportet in spiritu, et veritate.*

Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua, quae pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei; de qua dicitur 1. ad Timoth. 2. quod *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis, et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI. 443

UTRUM HOMO DEBEAT TEMPORALIA PETERE A DEO ORANDO.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 5. q. 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando: quae enim orando petimus, quaerimus: sed temporalia non debemus quaerere: dicitur enim Matth. 6.: *Primum quaerite regnum Dei, et justitiam ejus; et haec omnia adjicientur vobis,* scilicet temporalia; quae non quaerenda dicit, sed adjicienda quaesitis; ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Praeterea. Nullus petit nisi ea, de quibus est solicitus: sed de temporalibus solicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. 6.: *Nolite soliciti esse animae vestrae, quid manducetis;* ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Praeterea. Per orationem nostram mens debet elevari in Deum: sed petendo temporalia, descendit ad ea quae infra se sunt, contra id quod Apost.

dicebat 2. ad Cor. 4.: *Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur: quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna;* ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Praeterea. Homo non debet petere a Deo nisi bona, et utilia: sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter; ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed contra est, quod dicitur Prov. 30.: *Tribue tantum victui meo necessaria.*

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit ad Probam de orando Deum *(ep. 121. cap. 12.)*, hoc licet orare, quod licet desiderare: temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quaedam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem; inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. 8.)*; et ideo pro temporalibus licet orare: et hoc est quod August. dicit ad Probam *(ep. 121. cap. 6. et 7.)* quod « sufficientiam vitae non indecenter vult, quisquis eam vult, et non amplius: quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis, cum quibus vivendum est; ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur orandum est ».

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario; unde August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 16.)*: « Cum dixit: Illud primo quaerendum est (scilicet *regnum Dei*), significavit, quia hoc (scilicet *temporale bonum*) posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate; illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum ».

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet solicitudo rerum temporalium est prohibita; sed superflua, et inordinata, ut supra habitum est *(q. 55. art. 6.)*.

Ad tertium dicendum, quod quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa: sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quod ex eo quo non petimus temporalia tamquam principaliter quaesita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICULUS VII. 444

UTRUM DEBEAMUS PRO ALIIS ORARE.

(Part. 3. q. 21. art. 3. ad 3. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 4. q. 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non debeamus pro aliis orare: in orando enim sequi debemus formam, quam Dominus tradidit: sed in oratione Dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie,* etc.; ergo non debemus pro aliis orare.

2. Praeterea. Ad hoc oratio fit, ut exaudiatur: sed una de conditionibus, quae requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud Joan. 16.: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo,*

dabit vobis, August. dicit *(tract. 102.):* « Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus; unde non simpliciter dictum est: *dabit,* sed, *dabit vobis* »; ergo videtur, quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Praeterea. Pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Hier. 7.: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te:* pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur; ergo videtur, quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi 5.: *Orate pro invicem, ut salvemini.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* illud debemus orando petere, quod debemus desiderare: desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis: hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximi debemus impendere, ut ex supra dictis patet *(q. 25. et 26.);* et ideo charitas hoc requirit, ut pro aliis oremus; unde Chrysost. *(alius auctor)* dicit supra Matth. *(hom. 14. in op. imperf.):* « Pro se orare necessitas cogit; pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat ».

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Cyprianus dicit in libro de Oratione Dominica *(inter princ. et med.)* « ideo non dicimus: *Pater meus,* sed: *noster;* nec: *Da mihi,* sed: *da nobis;* quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur: unum enim orare pro omnibus voluit; quoniam in uno omnes ipse portavit ».

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi: contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie, et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum, quod est ex parte ejus, pro quo oratur, secundum illud Hier. 15.: *Si steterint Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum:* nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud Psal. 34.: *Oratio mea in sinu meo convertetur;* Glos. *(interl.)* « idest etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede ».

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur; et pro justis, ut perseverent, et proficiant: orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam: exaudiuntur enim pro praedestinatis, non autem pro praescitis ad mortem: sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in praedestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle.: 7. *Nemo potest corrigere, quem Deus despexerit;* et ideo dicitur 1. Joan. 4.: *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat; et dabitur ei vita peccanti non ad mortem:* sed sicut nulli, quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium; quia non possumus praedestinatos distinguere a reprobatis, ut Aug. dicit in lib. de Corrept. et Gratia *(cap. 15.);* ita etiam nulli est negandum orationis suffragium; pro justis etiam est orandum *triplici* ratione: *primo* quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur; unde super illud Rom. 15.: *Adjuvetis me in orationibus vestris,* dicit Glos. *(ord. Ambros.):* « Bene rogat Apostolus, minores pro se orare, multi enim minimi, dum congregantur unanimes fiunt magni; et multorum preces impossibile est quod non impetrent », illud scilicet quod est impetrabile: *secundo,* ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis, quae conferuntur justis; quae etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apost. 2. ad

Cor. 1.: *tertio,* ut majores non superbiant, dum considerant, se minorem suffragiis indigere.

ARTICULUS VIII. 445

UTRUM DEBEAMUS PRO INIMICIS ORARE.

(3. Dist. 30. art. 2. corp. et Virt. q. 2. art. 8. corp. fin.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non debeamus pro inimicis orare: quia ut dicitur Rom. 15.: *Quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*: sed in Sacra Scriptura inducuntur multae imprecationes contra inimicos: dicitur enim in Ps. 6.: *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei, convertantur, et erubescant valde velociter;* ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros, magis quam pro eis.

2. Praeterea. Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit: sed Sanct vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. 6.: *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant in terra?* Unde et de vindicta impiorum laetantur, secundum illud Ps. 57.: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam;* ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Praeterea. Operatio hominis, et ejus oratio non debet esse contraria: sed homines quandoque licite impugnant inimicos; alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta *(q. 40. art. 1.)*; ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5.: *Orate pro persequentibus, et calumniantibus vos.*

Respondeo dicendum, quod orare pro alio charitatis est, sicut dictum est *(art. praec.)*; unde eodem modo, quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare: qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de charitate *(q. 25. art. 8. et 9.)*; ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto, nisi secundum praeparationem animi; ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret: sed in speciali absolute inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est: et similiter necessitatis est, ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus: quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes, quae in Sacra Scriptura ponuntur, *quadrupliciter* possunt intelligi: *primo,* secundum quod Prophetae solent *in figura imprecantis futura praedicere,* ut August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom in monte *(cap. 21.)*: *secundo,* prout quaedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur: *tertio,* quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati; ut scilicet correctione hominum peccata destruantur: *quarto* conformando voluntatem suam divinae justitiae circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in eodem lib. *(cap. 22. a med. et lib. 2. de QQ. Evang. q. 45.)* August. dicit: « Vindicta Martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt »: vel, sicut dicitur in libro de QQ. V. et N. T. *(q. 68.)* « postulant se vindicari non voce, sed ratione;

sicut sanguis Abel clamavit de terra » : laetantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum, et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur; et sic oratio, et operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX. 446

UTRUM CONVENIENTER SEPTEM PETITIONES ORATIONIS DOMINICAE ASSIGNENTUR.

(3. Dist. 34. q. 1. art. 6. et opusc. 3. cap. 254. et opusc. 7.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter septem petitiones orationis Dominicae assignentur: vanum enim est petere sanctificari illud, quod semper est sanctum: sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. 1.: *Sanctum nomen ejus:* regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Ps. 144.: *Regnum tuum, Domine, regnum omnium saeculorum:* voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. 46.: *Omnis voluntas mea fiet;* vanum ergo est petere, quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Praeterea. Prius est recedere a malo, quam consequi bonum: inconvenienter ergo videntur praeordinari petitiones, quae pertinent ad consequendum bonum, petitionibus, quae pertinent ad amotionem mali.

3. Praeterea. Ad hoc aliquid petitur, ut donetur: sed praecipuum donum Dei est Spiritus Sanctus, et ea quae nobis per ipsum dantur; ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus Sancti.

4. Praeterea. Secundum Lucam in oratione Dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. 11.; superfluum ergo fuit, quod secundum Matthaeum septem petitiones ponerentur.

5. Praeterea. Vanum videtur captare benevolentiam ejus, qui benevolentia sua nos praevenit: sed Deus sua benevolentia nos praevenit quia *ipse prior dilexit nos,* ut dicitur 1. Joan. 4.; superflue ergo praemittitur petitionibus: *Pater noster, qui es in coelis:* quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instruentis.

Respondeo dicendum, quod oratio Dominica perfectissima est quia, sicut August. dicit ad Probam *(epis. 130. ol. 121. cap. 12.)*: « Si recte, et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione Dominica positum est: » quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus, quae recte desiderare valemus: in oratione autem Dominica non solum petuntur omnia, quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine, quo desideranda sunt; ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus: manifestum est autem, quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quae sunt ad finem: finis autem noster Deus est; in quem noster affectus tendit *dupliciter: uno* quidem *modo,* prout volumus gloriam Dei: *alio modo,* secundum quod volumus frui gloria ejus: quorum *primum* pertinet ad dilectionem, qua Deum in seipso diligimus: *secundum* vero pertinet ad dilectio-

nem, qua diligimus nos in Deo; et ideo *prima* petitio ponitur: *Sanctificetur nomen tuum,* per quam petimus gloriam Dei: *secunda* vero ponitur: *Adveniat regnum tuum,* per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire: ad finem autem praedictum nos ordinat aliquid *dupliciter: uno modo* per se: *alio modo* per accidens. Per se quidem bonum, quod est utile in finem: est autem aliquid utile in finem beatitudinis *dupliciter: uno modo* directe, et principaliter secundum meritum, quo beatitudinem meremur Deo obediendo: et quantum ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra: alio modo* instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum: et ad hoc pertinet quod dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie:* sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta: sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit August. ad Probam *(cap. 11.),* quia et Eucharistia est praecipuum Sacramentum, et panis est praecipuus cibus, unde in Evangelio Matthaei scriptum est: *Supersubstantialem,* idest *praecipuum,* ut Hieron. exponit *(super cap. 6. Matth.).* Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis: *tria* autem sunt, quae nos a beatitudine prohibent: *primo* quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc. regnum Dei possidebunt:* et ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra: secundo* tentatio, quae nos impedit ab observantia divinae voluntatis: et ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem;* per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci: *tertio* poenalitas praesens, ut quae impedit sufficientiam vitae: et quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. 2. de Ser. Dom. in monte *(cap. 5. in fin.)* cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum,* non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur: *Adveniat regnum tuum,* non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut August. dicit ad Probam *(loc. nunc cit.)* « desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus »; quod autem dicitur: *Fiat voluntas tua,* recte intelligitur, ut obediatur praeceptis tuis: *Sicut in coelo, et in terra,* idest sicut ab angelis, ita ab hominibus; unde hae tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura: aliae vero quatuor pertinent ad necessitatem vitae praesentis, sicut August. dicit in Enchir. *(cap. 115.).*

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis, quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni, quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod August. in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 11.)* adaptat septem petitiones donis, et beatitudinibus, dicens: « Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto: si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus: si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus, ut fiat voluntas ejus, et sic non lugebimus: si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis: si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur: si intellectus est, quo beati sunt

mundo corde, oremus, ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis: si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei ».

Ad quartum dicendum, quod sicut August. dicit in Enchir. *(cap. 116.)* « Lucas in oratione Dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est: ostendens enim, tertiam petitionem duarum praemissarum esse quodammodo repetitionem, praetermittendo eam magis facit intelligi »: quia scilicet ad hoc praecipue voluntas Dei tendit, ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus, quod etiam Matthaeus in ultima posuit: *Libera nos a malo,* Lucas non posuit: ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo, quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi: quae quidem praecipue excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult; et ideo dicimus: *Pater noster;* et ejus excellentiam, qua potest; et ideo dicimus: *Qui es in coelis.*

ARTICULUS X. 447

UTRUM ORARE SIT PROPRIUM RATIONALIS CREATURAE.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 6. q. 1. et 3.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod orare non sit proprium rationalis creaturae: ejusdem enim videtur esse petere et accipere : sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio, et Spiritui Sancto; ergo etiam eis convenit orare: nam et Filius dicit Joan. 14.: *Ego rogabo Patrem meum:* et de Spiritu Sancto dicit Apostolus *(Rom. 8.)* : *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Praeterea. Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiae: sed ad angelos pertinet orare: unde in Ps. 96. dicitur: *Adorate eum omnes angeli ejus;* ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

3. Praeterea. Ejusdem est orare, cujus est invocare Deum; quod praecipue fit orando : sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Ps. 146.: *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum;* ergo orare non est proprium rationalis creaturae.

Sed contra. Oratio est actus rationis, ut supra habitum est *(art. 1. huj. q.)*; sed rationalis creatura a ratione dicitur; ergo orare est proprium rationalis creaturae.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(ibid.),* oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur: sicut imperium est actus rationis, quo inferior ad aliquid ordinatur; illi ergo proprie competit orare, cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit: divinis autem personis nihil est superius: bruta autem animalia non habent rationem; unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed proprius est rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam: orare autem est accipientis per gratiam: dicitur autem Filius rogare, vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam : Spiritus autem Sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, et ratio non sunt in nobis diversae potentiae, ut in 1. habitum est *(q. 79. art. 8.)*: differunt autem secundum *perfectum*, et *imperfectum*; et ideo quandoque intellectuales creaturae, quae sunt Angeli, distinguuntur a rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur; et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturae.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam: sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo a Deo moventur.

ARTICULUS XI. 448

UTRUM SANCTI, QUI SUNT IN PATRIA, ORENT PRO NOBIS.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 6. q. 2. et Dist. 45. q. 3. art. 3.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod sancti, qui sunt in patria, non orent pro nobis: actus enim alicujus magis est meritorius sibi, quam aliis: sed sancti, qui sunt in patria, non merentur sibi, nec per se orant; quia jam sunt in termino constituti; ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Praeterea. Sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult: sed illud quod Deus vult, semper impletur; ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Praeterea. Sicut sancti, qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio: quia jam peccare non possunt: sed illi, qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis; ergo nec sancti, qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Praeterea. Si sancti, qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio; non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

3. Praeterea. Anima Petri non est Petrus; si ergo animae sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cujus contrarium Ecclesia facit; non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed contra est, quod dicitur 2. Machab. ult.: *Hic est, qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Hieremias propheta Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieron. dicit *(lib. cont. Vigilant.)*, Vigilantii error fuit « quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio; praesertim cum Martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant »: sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est *(art. 7. et 8. huj. q.)*, quanto sancti, qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur; sicut ex claritate solis in aërem; unde et de Christo dicitur Hebr. 7.: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis;* et propter hoc Hieron. contra Vigilantium *(loc. sup. cit.)* dicit: « Si

Apostoli, et Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse soliciti pro aliis orant, quanto magis post coronas, victorias, et triumphos? ».

Ad primum ergo dicendum, quod sanctis, qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant: orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

Ad secundum dicendum, quod sancti impetrant illud, quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt, quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas, quas patiuntur; et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari; et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare: alioquin esset solius Dei misericordia imploranda: contingit tamen quandoque, quod imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus, quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt: et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam; sicut legitur Exod. 3.: *Ego sum Deus Abraham,* etc.

ARTICULUS XII. 449

UTRUM ORATIO DEBEAT ESSE VOCALIS.

(3. Dist. 9. q. 1. art. 3. q. 3. ad 3. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 2. q. 1.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod oratio non debeat esse vocalis: oratio enim, sicut ex dictis patet *(art. 4. huj. q.),* principaliter Deo porrigitur; Deus autem locutionem cordis cognoscit; frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Praeterea. Per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.):* sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia; ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Praeterea. Oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. 6.: *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito:* sed per vocem oratio publicatur; ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 141.: *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.*

Respondeo dicendum, quod *duplex* est oratio: *communis,* et *singularis:* communis quidem oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet, quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiae hujusmodi orationes etiam

alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire: oratio vero singularis est, quae offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis: et de hujusmodi orationis necessitate non est, quod sit vocalis. Adjungitur tamen *vox tali orationi,* triplici *ratione: primo* quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum: quia per exteriora signa, sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem; unde August. dicit ad Probam *(epist. 138. ol. 121. cap. 9.),* quod « verbis, et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus »; et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem: si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum: quod praecipue contingit in his, quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata; unde Psalmista Psal. 26. dicebat: *Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea:* et de Anna legitur 1. Reg. 1. quod *loquebatur in corde suo: secundo* adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti; ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum, quod ex Deo habet, idest non solum mente, sed etiam corpore; quod praecipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria: unde dicitur Oseae ult. *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum: tertio* adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Ps. 15.: *Laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea.*

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quod mens orantis, vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis: sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, praecipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysost. *(alius auctor)* dicit super Matth. *(hom. 13. in op. imperf.):* «Eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut a conventu videatur; unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus aperte percutiendo, vel manus expandendo ut videatur a multis »: nec tam, ut August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 3.):* « Videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris ».

ARTICULUS XIII. 450

UTRUM DE NECESSITATE ORATIONIS SIT, QUOD SIT ATTENTA.

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod de necessitate rationis sit, quod sit attenta: dicitur enim Joan. 4.: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu, et veritate oportet adorare:* sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta; ergo de necessitate orationis est, quod sit attenta.

2. Praeterea. Oratio est *ascensus intellectus in Deum:* sed quando oratio non est attenta intellectus non ascendit in Deum; ergo de necessitate orationis est, quod sit attenta.

3. Praeterea. De necessitate orationis est, quod careat omni peccato: sed non est absque peccato, quod aliquis orando evagationem mentis patiatur:

videtur enim deridere Deum; sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea, quae ipse proferret: unde Basilius dicit *(in lib. de Constit. Monast. cap. 1.)* quod « divinum auxilium est implorandum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante: eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit »; ergo de necessitate orationis videtur, quod sit attenta.

Sed contra est, quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Ps. 39.: *Cor meum dereliquit me.*

Respondeo dicendum, quod quaestio haec praecipue habet locum in oratione vocali: circa quam sciendum est, quod necessarium dicitur aliquid *dupliciter: uno modo,* per quod melius pervenitur ad finem: et sic attentio absolute orationi necessaria est: *alio modo* aliquid dicitur necessarium, sine quo res non potest consequi suum effectum: est autem *triplex* effectus orationis: *primus* quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri: et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur, quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primae intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit: *secundus* autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare: et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit: si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa: illam enim orationem Deus non audit, cui ille qui orat, non intendit, ut Gregor. dicit *(implic. lib. 22. Moral. cap. 13. ante med.)*: *tertius* autem effectus orationis est, quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis refectio mentis: et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio: unde dicitur 1. Cor. 14.: *Si orem lingua, mens mea sine fructu est.* Sciendum tamen, quod *triplex* est attentio, quae orationi vocali potest adhiberi: *una* quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret: *secunda,* qua attenditur ad sensum verborum: *tertia,* qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem, pro qua oratur: quae quidem est maxime necessaria: et hanc etiam possunt habere idiotae: et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore *(in lib. de Modo orandi, cap. 2.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod *in spiritu, et veritate* orat, qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturae diu stare in alto non potest: pondere enim infirmitatis humanae deprimitur anima ad inferiora: et ideo contingit, quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum; et contra hoc August. dicit in Regula *(scil. epist. 121. ol. 109.)*: « Psalmis, et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in ore »: evagatio vero mentis, quae fit praeter propositum, orationis fructum non tollit: unde Basil. dicit *(loc. cit. in arg.)*: « Si vero debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit, eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo ».

ARTICULUS XIV. 451

UTRUM ORATIO DEBEAT ESSE DIUTURNA.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 2. q. 2. et 3. et Rom. 1. lect. 5. corp. et 1. Cor. 3. et 1. Thess. 5. lect. 2. fin.).

Ad quartumdecimum sic proceditur. Videtur, quod oratio non debeat esse diuturna: dicitur enim Matth. 6.: *Orantes nolite multum loqui:* sed oportet multum loqui diu orantem, praesertim si oratio sit vocalis; ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Praeterea. Oratio est explicativa desiderii: sed desiderium tanto est sanctius, quanto magis ad unum restringitur, secundum illud Ps. 26.: *Unam petii a Domino, hanc requiram;* ergo et oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Praeterea. Illicitum videtur esse, quod homo transgrediatur terminos a Deo praefixos, praecipue in his quae pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. 19.: *Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo:* sed a Deo praefixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis Dominicae, ut patet Matth. 6.; ergo non licet ultra orationem protendere.

Sed contra. Videtur, quod continue sit orandum: quia Dominus dicit Lucae 18.: *Oportet semper orare, et non deficere;* et 1. ad Thessal. 5.: *Sine intermissione orate.*

Respondeo dicendum, quod de ratione *dupliciter* loqui possumus: *uno modo* secundum seipsam: *alio modo* secundum causam suam: causa autem orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute: manet enim virtus hujus desiderii in omnibus, quae ex charitate facimus: omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur 1. ad Cor. 10.; et *secundum hoc oratio debet esse continua;* unde August. dicit ad Probam *(epist. 130. ol. 121. cap. 9.):* « In ipsa fide, spe, et charitate continuato desiderio semper oramus »: sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua; quia oportet aliis operibus occupari: sed, sicut August. dicit ibid., « ideo per certa intervalla horarum, et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus ». Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini; sicut quantitas potionis sanitati; unde et conveniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem: cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda; unde August. dicit ad Probam *(loc. nunc cit.):* « Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas; ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat, atque hebetetur intentio: ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam »; et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per com-

parationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. dicit ad Probam *(loc. cit.)*: « Non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur: aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus: nam et de ipso Domino scriptum est, quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum »; et postea subdit: « Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio: nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis: multum autem precari, est ad eum, quem precamur, diuturna, et pia cordis excitatione pulsare: plerumque autem hoc negotium plus gemitibus, quam sermonibus agitur; plus fletu, quam affatu ».

Ad secundum dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc, quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus, vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quod aliquis continue orat: vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est *(in corp. art.)*: vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium, ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat, et quiescit.

ARTICULUS XV. 452

UTRUM ORATIO SIT MERITORIA.

(Supr. art. 7. ad 2. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 7. q. 2. per tot. et q. 3. corp. et ad 3.).

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur, quod oratio non sit meritoria; omne enim meritum procedit a gratia: sed oratio praecedit gratiam; quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. 11.: *Pater vester de coelo dabit spiritum bonum petentibus se;* ergo oratio non est actus meritorius.

2. Praeterea. Si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur: sed hoc non semper meretur; quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur: sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis; ergo oratio non est actus meritorius.

3. Praeterea. Oratio praecipue fidei innititur, secundum illud Jacobi 1.: *Postulet autem in fide nihil haesitans:* fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem; ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est, quod super illud Ps. 34.: *Oratio mea in sinu meo convertetur,* dicit Glos. *(interl.)*: « Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus »: merces autem non debetur nisi merito; ergo oratio habet rationem meriti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 13. huj. q.)*, « oratio praeter effectum spiritualis consolationis, quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus; scilicet: virtutem merendi, et virtutem impetrandi »: oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum aeternum, cujus fruitionem meremur: procedit tamen oratio a charitate mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*, concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus, quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate, et fide: ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre: ad charitatem vero pertinet desiderium rei, cujus complementum oratio petit: fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus; ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus: humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit; est etiam et devotio necessaria: sed haec ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 2.)*: efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus; qui etiam nos ad orandum inducit; unde August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 5. cap. 4. et serm. 29. cap. 1.)*: « Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet »; et Chrys. dicit *(hab. in Cat. aur. D. Thom. in cap. 18. Luc.)*: « Numquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat ».

Ad primum ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est; sicut nec aliquis alius actus virtuosus: et tamen etiam oratio, quae impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Aug. dicit in lib. de Persev. *(cap. 25.)*.

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque, quam ad id quod petitur: meritum enim praecipue ordinatur ad beatitudinem: sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet *(art. 6. et 7. huj. q.)*; si ergo illud aliud, quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud: sed quandoque hoc petendo, et desiderando meritum amittit; puta si petat a Deo complementum alicujus peccati, quod est non pie orare: quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium: et tunc licet orans possit orando mereri vitam aeternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit; unde August. dicit in lib. Sent. Prosperi *(cap. 212.)*: « Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitae, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur: quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus, quam aegrotus »: et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat: si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere: « quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur », ut August. dicit super Joan. *(tract. 102.)*; quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent; et propter hoc dicit Basilius *(in lib. Constitut. Monast. cap. 1.)*: « Ideo quandoque petis, et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti »: quia vero homo non potest alii mereri vitam aeternam ex condigno, ut supra dictum est *(1-2. q. 114. art. 6.)*; ideo per consequens nec ea quae ad vitam aeternam pertinent, po-

test aliquando aliquis ex condigno alteri mereri; et propter hoc non semper ille auditur, qui pro alio orat, ut supra habitum est *(art. 7. huj. q. ad 2. et 3.)*; et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit; ut scilicet: pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi: quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae, et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS XVI. 453

UTRUM PECCATORES ORANDO IMPETRENT ALIQUID A DEO.

(Infr. q. 178. art. 2. ad 1. et Pot. q. 6. art. 9. ad 5. et Joan. 4. lect. 3.).

Ad sextumdecimum sic proceditur. Videtur, quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo: dicitur enim Joan. 9.: *Scimus, quia peccatores Deus non audit:* quod consonat ei quod dicitur Proverb. 28.: *Qui declinat aures suas, ne audit legem, oratio ejus erit execrabilis:* oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo; ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Praeterea. Justi impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est *(art. praec. ad 2.)*: sed peccatores nihil possunt mereri; quia gratia carent, et etiam charitate, quae est virtus pietatis, ut dicit Glos. *(interl. implic.)* 2. ad Timot. 3. super illud: *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes,* et ita non pie orant; quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut supra dictum est *(art. praec. ad 2.)*; ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Praeterea. Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 14. in opere imperfecto)*: « Pater non libenter exaudit orationem, quam filius non dictavit »: sed in oratione, quam Christus dictavit, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* quod peccatores non faciunt; ergo vel mentiuntur hoc dicentes; et sic non sunt exauditione digni: vel si non dicant, non exaudiuntur; quia formam orandi a Christo institutam non servant.

Sed contra est, quod August. dicit super Joan. *(tract. 44.)*: « Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset: *Domine, propitius esto mihi peccatori* ». Et Chrys. *(alius auctor)* dicit super Matth. *(hom. 18.)*: « *Omnis qui petit accipit;* idest sive justus sit, sive peccator ».

Respondeo dicendum, quod in peccatore *duo* sunt consideranda; scilicet *natura,* quam diligit Deus, et *culpa,* quam odit; si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata: Deus enim quaedam negat propitius, quae concedit iratus, ut August. dicit *(tract. 73. in Joan. et de Verbis Dom. serm. 53. cap. 7.)*: orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: observatis tamen quatuor praemissis conditionibus *(art. praec. ad 2.)*, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie, et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. dicit super Joan. *(tract. 44.)*, illud verbum est caeci adhuc inuncti, idest nondum perfecte illuminati; et ideo non est ratum: quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator: per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur: potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc, quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiae, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet *(q. 58. art. 1. ad 3. et q. 59. art. 1.)*: et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa: quia meritum innititur justitiae, sed impetratio innititur gratiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 7. huj. q. ad 1.)*, oratio Dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiae; et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem Dominicam, non mentitur; quamvis hoc quod dicit, non sit verum quantum ad suam personam: est enim verum quantum ad personam Ecclesiae, extra quam est merito: et ideo fructu orationis caret: quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccli. 28.: *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ARTICULUS XVII. 454

UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE ORATIONIS PARTES: OBSECRATIONES, ORATIONES, POSTULATIONES, ET GRATIARUM ACTIONES.

(4. Dist. 15. q. 4. art. 3. et Philip. 4. et 1. Timoth. 2.).

Ad decimumseptimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicantur esse orationis partes: *obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones:* obsecratio enim videtur esse quaedam adjuratio: sed, sicut Orig. dicit super Matth. *(tract. 35.)*, « non oportet, quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare; ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Praeterea. Oratio secundum Damasc. *(lib. 3. Orth. Fid. cap. 24.)* est *petitio decentium a Deo;* inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Praeterea. Gratiarum actiones pertinent ad praeterita, alia vero ad futura: sed praeterita sunt priora futuris; inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli, 1. ad Timoth. 2.

Respondeo dicendum, quod ad orationem *tria* requiruntur: quorum *primum* est, ut orans accedat ad Deum, quem orat; quod significatur nomine *orationis:* quia oratio est *ascensus intellectus in Deum: secundo* requiritur petitio, quae significatur nomine *postulationis:* sive petitio proponatur determinatè, quod quidam nominant proprie *postulationem:* sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem;* sive solum factum narretur, secundum illud Joan. 11.: *Ecce, quem amas, infirmatur,* quod vocant *insinuationem; tertio* requiritur ratio impetrandi quod petitur: et hoc, vel ex parte

Dei, vel ex parte petentis: ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. 9.: *Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam:* et ad hoc pertinet *obsecratio,* quae est per sacra contestatio; sicut cum dicimus: *Per nativitatem tuam libera nos, Domine:* ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio:* quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in Collecta dicitur; et ideo dicit Glos. *(ordin. super illud: Obsecrationes, orationes, etc.)* 1. ad Timoth. 2. quod « in Missa obsecrationes sunt, quae praecedunt consecrationem », in quibus quaedam sacra commemorantur; « orationes sunt in ipsa consecratione », in qua mens maxime debet elevari Deum; « postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus: gratiarum actiones in fine ». In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi: sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur: *Omnipotens sempiterne Deus,* pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur: *Qui dedisti famulis tuis,* etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur: *Praesta quaesumus,* etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur: *Per Dominum nostrum,* etc, pertinet ad obsecrationem; in collationibus autem Patrum *(collat. 9. cap. 11. 12. et 13.)* dicitur: « Obsecratio est imploratio pro peccatis: oratio, cum aliquid Deo vovemus: postulatio, cum pro aliis petimus: gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, etc. »: sed primum melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quae prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum, quod oratio communiter sumpta includit omnia, quae hic dicuntur: sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis praeterita praecedunt futura: sed aliquid unum et idem prius est futurum, quam sit praeteritum; et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis praecedit postulationem aliorum beneficiorum: sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiae aguntur: postulationem autem praecedit oratio, per quam acceditur ad Deum, a quo petimus: orationem autem praecedit obsecratio, qua ex consideratione divinae bonitatis ad eum audemus accedere.

QUAESTIO LXXXIV.

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIAE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriae: et *primo* de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet: *secundo* de illis actibus, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur: *tertio* de actibus, quibus ea quae Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo. Utrum adoratio sit actus latriae.
Secundo. Utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem.
Tertio. Utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS I. 455

UTRUM ADORATIO SIT ACTUS LATRIAE, SIVE RELIGIONIS.

(3. Dist. 10. q. 1. art. 2. q. 7. et lib. 3. Contr. g. cap. 119.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod adoratio non sit actus latriae, sive religionis: cultus enim religionis soli Deo debetur: sed adoratio non debetur soli Deo: legitur enim Gen. 18. quod Abraham adoravit angelos, et 3. Reg. 1. dicitur, quod *Nathan Propheta ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram;* ergo adoratio non est actus religionis.

2. Praeterea. Religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Aug. in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.)*: sed adoratio debetur ei ratione majestatis: quia super illud Psal. 28.: *Adorate Dominum in atrio sancto ejus,* dicit Glos. *(ord. Cassiod. sup. illud Ps. 95.: Introite in atria ejus:* « De his atriis venitur in atrium, ubi majestas adoratur »; ergo adoratio non est actus latriae.

3. Praeterea. Unius religionis cultus tribus personis debetur: non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus; ergo adoratio non est actus latriae.

Sed contra est, quod Matth. 4. inducitur: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.*

Respondeo dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus, qui adoratur: manifestum est autem ex dictis *(q. 81. art. 2. et 3.)* quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere; unde adoratio, qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam; quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quamdam participationem; et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam; et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur *(q. 103.)*; et quia ea quae exterius aguntur, signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio: sed aliquid est, quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium; unde Aug. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 4.)*: « Multa de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera: ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi, et venerandi; si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei, quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? » Secundum reverentiam ergo, quae creaturae excellenti debetur, Nathan adoravit David: secundum autem reverentiam, quae debetur Deo, Mardochaeus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem,* ut dicitur Hester *(3. et 13.)*: et similiter secundum reverentiam debitam creaturae excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue 5.: quamvis possit intelligi, quod adoraverint adoratione latriae Deum, qui in persona Angeli apparebat, et loquebatur: secundum autem reverentiam, quae debetur Deo, prohibitus est Joannes Angelum adorare, Apoc. ult.: *tum* ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis aequetur: unde ibi subditur: *Conservus*

tuus sum, et fratrum tuorum: tum etiam ad excludendum idololatriae occasionem: unde subditur: *Deum adora.*

Ad secundum dicendum, quod sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet, quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor, et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio: in cujus figuram cum legitur de Abraham, Gen. 18., quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: *Domine, si inveni gratiam,* etc.: terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS II. 456

UTRUM ADORATIO IMPORTET ACTUM CORPORALEM.

(Supr. q. 18. art. 7. et 3. Dist. 9. q. 1. art. 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 119.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod adoratio non importet actum corporalem: dicitur enim Joan. 4.: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, et veritate:* sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum; ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Praeterea. Nomen adorationis ab oratione sumitur: sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud 1. ad Cor. 14.: *Orabo spiritu, orabo et mente;* ergo adoratio non importat corporalem actum.

3. Praeterea. Corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent: Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis; ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est, quod super illud Exod. 20.: *Non adorabis ea, neque coles,* dicit Glos. *(ordin.):* « Nec affectu colas, nec specie adores ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Damasc. dicit in 4. lib. *(Orth. Fid. cap. 13.),* quia ex duplici natura compositi sumus: intellectuali scilicet, et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet: spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae, id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis, quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo: quia connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est *(q. 83. art. 12.),* ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genuflectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum: prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possumus; per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur, ut tendat in Deum.

ARTICULUS III. 457

UTRUM ADORATIO REQUIRAT DETERMINATUM LOCUM.

(1. Tim. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod adoratio non requirat determinatum locum: dicitur enim Joan. 4.: *Venit hora, quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem*; eadem autem ratio videtur esse de aliis locis; ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Praeterea. Adoratio exterior ordinatur ad interiorem: sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem; ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Praeterea. Idem Deus est, qui in novo, et veteri testamento adoratur; sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem: nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. 26.; ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 46. et inducitur Luc. 19.: *Domus mea domus orationis vocabitur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, in adoratione principalius est interior devotio mentis; secundarium autem est, quod pertinet exterius ad corporalia signa: mens autem interius apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco: sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco, et situ sint; et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba praenuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judaeorum adorantium in Hierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim: uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate: secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

Ad secundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur: sed propter ipsos adorantes: et hoc *triplici* ratione: *primo* quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur; sicut patet ex adoratione Salomonis 3. Reg. 8.: *secundo* propter sacra mysteria, et alia sanctitatis signa, quae ibi continentur: *tertio* propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. 18.: *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam decentiam adoramus versus orientem: *primo* quidem propter divinae majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu coeli, qui est ab oriente: *secundo* propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Gen. 2. secundum literam LXX. Interpretum, quasi quaeramus ad paradisum redire: *tertio* propter Christum qui est lux mundi, et *Oriens* nominatur Zach. 6.: et *qui ascendit supes coelum coeli ad orientem (Ps. 67.)*; et ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. 24: *Sicut fulgor exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

QUAESTIO LXXXV.

DE HIS, QUAE DEO A FIDELIBUS DANTUR, ET PRIMO DE SACRIFICIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de actibus, quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur: circa quos occurrit *duplex* consideratio: *primo* quidem de his, quae Deo a fidelibus dantur: *secundo* de votis, quibus ei aliqua promittuntur: circa *primum* considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis, et decimis.

Circa sacrificia quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae.
Secundo. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.
Tertio. Utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.
Quarto. Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS I. 458

UTRUM OFFERRE SACRIFICIUM DEO SIT DE LEGE NATURAE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturae: ea enim quae sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines: non autem hoc contingit circa sacrificia: nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem, et vinum; sicut de Melchisedech dicitur Gen. 14. et quidem haec, quidam illa animalia; ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Praeterea. Ea quae sunt juris naturalis, omnes justi servaverunt: sed non legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit: neque etiam de Adam; de quo tamen dicitur Sap. 10. quod *sapientia eduxit eum a delicto suo;* ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Praeterea. August. dicit 10. de Civ. Dei *(cap. 5. et 6. et 19.),* quod sacrificia in quadam significantia offeruntur: voces autem, quae sunt praecipua inter signa, sicut idem dicit in lib. 2. de Doctr. Christ. *(cap. 3.),* non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Phil. *(lib. 1. Periherm. cap. 2.);* ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est, quod in qualibet aetate, et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio: quod autem est apud omnes, videtur naturale esse; ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

Respondeo dicendum, quod naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur, propter defectus, quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari, et dirigi: et quidquid illud sit, hoc est, quod apud omnes dicitur Deus: sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur: ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei, quod est supra hominem, subjectionem et

honorem exhibeat secundum suum modum: est autem modus conveniens homini, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda; quia ex sensibilibus cognitionem accipit: et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum, qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii: hoc autem pertinet ad rationem sacrificii; et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 95. art. 2.)*, aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo: sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quod tali poena, vel tali puniantur, est ex constitutione divina, vel humana: similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt: sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana, vel divina; et ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quod Adam, et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis, congruentiam; ut patet per Greg. qui dicit *(lib. 4. Moral. cap. 3.)* quod « apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur peccatum originale »; non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis, circa quae aliquid speciale accidit: potest tamen esse ratio, quare Adam non legitur sacrificium obtulisse; ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur: Isaac vero significavit Christum, inquantum ipse oblatus est in sacrificium, unde non oportebat, ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale: sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

ARTICULUS II. 459

UTRUM SOLI DEO SIT SACRIFICIUM OFFERENDUM.

(1-2. q. 10. art. 3. corp. et art. 3. q. 48. art. 3. corp. et lib. 1. Contr. g. cap. 120. fin. et Ps. 28. et Rom. 1. lect. 7. fin.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum: cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum, qui divinitatis consortes fiunt: sed etiam sancti homines efficiuntur divinae naturae consortes, ut dicitur 2. Petri 1.; unde et de eis in Psal. 81. dicitur: *Ego dixi: Dii estis.* Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Job 1.; ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Praeterea. Quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi: sed angeli, et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus; quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quam sit oblatio alicujus animalis, vel rei alterius in sacrificium; ergo multo magis angelis, et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Praeterea. Templa, et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda: sed templa, et altaria instituuntur angelis, et sanctis; ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 22.: *Qui immolat diis, occidetur, praeterquam Domino soli.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum: significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistae *(Ps. 50.)*: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus:* quia, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 7. et q. 84. art. 2.)*, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur; anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suae creationis, et sicut fini suae beatificationis: secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in 1. habitum est *(q. 118. art. 2.)*: in solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit, ut supra dictum est *(1-2. art. 8. q. 2. et 3.)*; et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre; ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia: sicut etiam orantes, atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus, ut Augustinus dicit 10. de Civ. Dei *(cap. 19. paulo a princ.)*; hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant; quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen laesae majestatis: et ideo in lege divina statuitur poena mortis his, qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen divinitatis communicatur aliquibus, non per aequalitatem, sed per participationem, et ideo nec aequalis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi; unde sicut August. dicit 10. de Civ. Dei *(cap. 19.)*, « daemones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit 8. de Civ. Dei *(cap. ult.)*, « non constituimus Martyribus templa, sacerdotia, sacra, et sacrificia; quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus: unde sacerdos non dicit: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, sed: Deo de illorum victoriis gratias; agimus, et nos ad imitationem eorum exhortamur ».

ARTICULUS III. 460

UTRUM OBLATIO SACRIFICII SIT SPECIALIS ACTUS VIRTUTIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis: dicit enim August. 10. de Civ. Dei *(cap. 6.)*: « Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo »: sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatae virtutis; ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatae virtutis.

2. Praeterea. Maceratio corporis, quae fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam: quae autem fit per continentiam, pertinet ad castitem; quae autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem: quae omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundum illud Rom. 12.: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem:* dicit etiam Apost. ad Hebr. ult.: *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus:* beneficentia autem, et communio pertinent ad charitatem, misericordiam, et liberalitatem; ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatae virtutis.

3. Praeterea. Sacrificium videtur, quod Deo exhibetur: sed multa sunt, quae Deo exhibentur; sicut: devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes, et holocausta; ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatae virtutis.

Sed contra est, quod in lege specialia praecepta de sacrificiis dantur; ut patet in principio Levit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est *(1-2. q. 18. art. 6. et 7.)* quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus: sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem; ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset, quod ad fornicationem ordinatur; sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc, quod in divinam reverentiam fit: propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem: contingit autem, et ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari: puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum; vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam: et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt: sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam: et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet; et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur, ut sancta societate Deo inhaereamus.

Ad secundum dicendum, quod *triplex* est hominis bonum: *primum* quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus: et hoc est principale sacrificium: *secundum* est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam, seu continentiam: *tertium* est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur, et comburebantur: quod panis frangitur, et comeditur, et benedicitur: et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum: oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit: unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur: primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. 26., non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat: decimae autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia, neque oblationes; quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

ARTICULUS IV. 461

UTRUM OMNES TENEANTUR AD SACRIFICIA OFFERENDA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda: dicit enim Apost. Rom. 3.: *Quaecumque lex loquitur, his qui*

sunt in lege loquitur: sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebraeorum; ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. PRAETEREA. Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum: sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere; ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. PRAETEREA. Ex hoc *sacerdotes* dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt: sed non omnes sunt sacerdotes; ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

SED CONTRA est, quod sacrificium offerre est de lege naturae, ut supra habitum est *(art. 1. huj. q.)*: ad ea autem quae sunt legis naturae, omnes tenentur; ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

RESPONDEO dicendum, quod *duplex* est sacrificium, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.)*: quorum *primum*, et principale est sacrificium interius, *ad quod omnes tenentur:* omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre: *aliud* autem est sacrificium exterius, quod in *duo* dividitur: nam *quoddam* est, quod ex hoc solum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinae subjectionis: et *ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege:* nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis praecepta: illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum secundum condecentiam ad eos, inter quos habitabant, non autem determinate ad haec, vel ad illa: *aliud* vero est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur: quorum quidam cadunt sub praecepto, ad quos omnes tenentur: quidam vero sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad illa determinata sacrificia, quae in lege erant praecepta, non omnes tenebantur: tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora, vel exteriora, ut dictum est *(in corp. art.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite: sicut et habent fidem implicitam; ut supra habitum est *(q. 2. art. 6. et 7.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod sacerdotes offerunt sacrificia, quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis: quaedam vero sunt alia sacrificia, quae quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet *(in corp. art. et art. 2. et 3. huj. q.)*.

QUAESTIO LXXXVI.

DE OBLATIONIBUS, ET PRIMITIIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de oblationibus, et primitiis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti.
Secundo. Quibus oblationes debeantur.

Tertio. De quibus rebus fieri debeant.

Quarto specialiter de oblationibus primitiarum: utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS I. 462

UTRUM HOMINES TENEANTUR AD OBLATIONES EX NECESSITATE PRAECEPTI.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate praecepti: non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda caeremonialia praecepta veteris legis, ut supra habitum est *(1-2. q. 103. art. 3. et 4.)*: sed oblationes offerre ponitur inter caeremonialia praecepta veteris legis: dicitur enim Exod. 23.: *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis;* et postea subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus;* ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate praecepti.

2. Praeterea. Oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt; ut videtur per hoc quod Dominus dicit, Matth. 5.: *Si offers munus tuum ad altare,* quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur: postquam autem oblationes sunt factae, non restat locus iterato offerendi eas; ergo nullo modo aliquis ex necessitate praecepti ad oblationes tenetur.

3. Praeterea. Quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiae, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum: sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundum illud Decretum sextae Synodi *(scil. Constantinopolit. 3. et est can. 23. ex his, qui Trullani vocantur, tom. 6. Concil.)*, quod habetur 1. q. 1. *(cap. 100.)*: « Nullus, qui sacram communionem dispensat, a percipiente gratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur »; ergo non tenentur homines de necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est, quod Gregorius VII. dicit *(in Concil. Rom. 5. can. 12. tom. 10. Concil. et habetur cap. 69. de Consecr.)*: « Omnis christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 3. ad 3.)*, nomen oblationis commune est ad omnes res, quae in cultum Dei exhibentur: ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est, et sacrificium; unde Ex. 29. dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare: Oblatio est Domino, odor suavissimus victimae Dei;* et Levit. 2. dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio:* si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio, et non sacrificium; hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent, quod voluntarie offerantur, secundum illud Ex. 25.: *Ab homine, qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione: *primo* quidem ex praecedenti conventione: sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae, ut certis temporibus certas oblationes faciat; quod tamen habet rationem census: *secundo* propter praecedentem deputationem, sive promissionem: sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem mobilem, vel immobilem in posterum solvendam: *tertio modo* propter Ecclesiae necessitatem: puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustenta-

rentur: *quarto* propter consuetudinem: tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas: tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem, vel speciem rei oblatae.

Ad primum ergo dicendum, quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Ex. dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad secundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant (sicut in primo, et tertio, et quarto modo) et etiam postquam eas fecerint per deputationem, sive promissionem: tenentur enim realiter exhibere, quod est Ecclesiae per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt possunt puniri per subtractionem Sacramentorum, non per ipsum Sacerdotem, cui sunt oblationes faciendae, ne videatur pro Sacramentorum exhibitione aliquid exigere sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS II. 463

UTRUM SOLUM SACERDOTIBUS DEBEANTUR OBLATIONES.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod oblationes non solum Sacerdotibus debeantur: inter oblationes enim praecipuae videntur esse, quae hostiarum sacrificiis deputantur: sed ea quae pauperibus dantur, in Scripturis *hostiae* dicuntur, secundum illud Hebr. ult.: *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus;* ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Praeterea. In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent: alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieron. dicit *(ep. 1. ad Heliodor.);* ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Praeterea. Laici de voluntate Ecclesiae emunt oblationes, ut panes, et hujusmodi: sed non nisi ut haec in suos usus convertant; ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est, quod dicit Canon Damasi I. Papae *(qui est 3. inter ejus Decreta tom. 2. Concil.)* et habetur 10. q. 1. *(cap.: Hanc consuetudinem):* «Oblationes, quae intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere, et bibere: quia in veteri testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israël, nisi tantummodo Aaron, et filiis ejus».

Respondeo dicendum, quod sacerdos quodammodo constituitur sequester, et medius inter populum, et Deum sicut de Moyse legitur Deuter. 5.; et ideo ad eum pertinet divina dogmata, et sacramenta exhibere populo: et iterum ea quae sunt populi, puta preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apostoli ad Hebr. 5.: *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quae sunt ad Deum, ut offerat dona, et sacrificia pro peccatis;* et ideo oblationes, quae a populo Deo exhibentur, ad Sacerdotes pertinent: non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent; partim quidem expendendo eas in his, quae pertinent ad cultum divinum; partim vero in his, quae pertinent ad proprium victum, quia *qui altari deserviunt, cum altari participant,* ut dicitur 1. ad Cor. 9.; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum

fieri potest, de rebus Ecclesiae sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hier. dicit. super Matthaeum *(cap. 17. sup. illud: Ut non scandalizemus, et hab. cap.: Habebat, 12. q. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundum eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictae, quia non immediate Deo offeruntur: oblationes vero proprie dictae in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quod monachi, sive alii religiosi possunt oblationes recipere *tripliciter: uno modo,* sicut pauperes per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiae: *alio modo,* si sint ministri altaris; et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas, *tertio modo,* si parochiae sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tamquam Ecclesiae rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes, postquam fuerint consecratae, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa, et vestimenta sacra: et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papae *(cit. in arg. sed cont.)*: illa vero quae non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III. 464

UTRUM HOMO POSSIT OBLATIONES FACERE DE OMNIBUS REBUS LICITE POSSESSIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis: quia secundum jura humana *(lib. Idem, ff. de Condict. ob turp. caus.)* « turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit »: et ita licite possidet: sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deuteron. 23.: *Non offeres mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui;* ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Praeterea. Ibidem prohibetur, quod pretium canis non offeratur in domo Dei: sed manifestum est, quod pretium canis juste venditi juste possidetur; ergo non licet de omnibus juste possessis oblationem facere.

3. Praeterea. Malach. 1. dicitur: *Si offeratis claudum, et languidum, nonne malum est?* Sed claudum, et languidum animal est juste possessum; ergo videtur, quod non de omni juste possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 3.: *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia:* ad substantiam autem hominis pertinet, quidquid juste possidet; ergo de omnibus juste possessis potest fieri oblatio.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Ver. Dom. *(serm. 35. cap. 2.)*: « Si depraedareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiae, ut et tibi displiceret: non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu »; et ideo dicitur Eccli. 34.: *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata;* unde patet, quod de injuste acquisitis, et possessis non potest oblatio fieri: in veteri autem lege, in qua figurae serviebatur, quaedam propter significationem reputabantur immunda, quae offerre non licebat: sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum 1.; et ideo, quantum est de se, de quolibet licite pos-

sesso potest oblatio fieri: per accidens tamen contingit, quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest; puta si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id, unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat, Matth. 15., vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam: in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum: alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult.: *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit:* sed canis nec offerebatur, nec redimebatur: tum quia idololatrae canibus utebantur in sacrificiis idolorum: tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio: sed haec prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum, quod oblatio animalis caeci, vel claudi reddebatur illicita *tripliciter: uno modo* ratione ejus, ad quod offerebatur; unde dicitur Malach. 1.: *Si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata: *secundo* ex contemptu; unde ibidem subditur: *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis; mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est: tertio modo* ex voto praecedenti, ex quo obligatur homo, ut integrum reddat quod vovit; unde ibidem subditur: *Maledictus dolosum, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino;* et hae causae eaedem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus non est illicitum.

ARTICULUS IV. 465

UTRUM AD PRIMITIAS SOLVENDAS HOMINES TENEANTUR.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ad primitias solvendas homines non teneantur: quia Exod. 13., data lege primogenitorum, subditur: *Erit quasi signum in manu tua:* et ita videtur esse praeceptum caeremoniale: sed praecepta caeremonialia non sunt servanda in lege nova; ergo neque primitiae sunt solvendae.

2. Praeterea. Primitiae offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito; unde dicitur Deuter. 26.: *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad Sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua juravit patribus nostris, ut daret eam nobis;* ergo aliae nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Praeterea. Illud, ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum: sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum; ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est, quod dicitur 16. q. 7. *(cap.: Decimas):* « Oportet decimas, et primitias, quas de jure Sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere ».

Respondeo dicendum, quod primitiae ad quoddam genus oblationum pertinent; quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. 26.;

unde et ibidem subditur: *Suscipiens Sacerdos cartallum,* scilicet primitiarum, *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei sui;* et postea mandatur ei quod dicat: *Idcirco nunc offero primitias frugum terrae, quas Dominus dedit mihi:* offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum secundum illud 1. Paralip. ult.: *Quae de manu tua accepimus, dedimus tibi:* et quia Deo debemus exhibere id quod praecipuum est, ideo primitias, quasi praecipuum aliquid de fructibus terrae, praeceptum fuit Deo offerre; et quia Sacerdos *constituitur pro populo in his quae sunt ad Deum,* ideo primitiae oblatae a populo in usum Sacerdotum cedebant; unde dicitur Num. 18.: *Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum:* pertinet autem ad jus naturale, ut homo ex rebus sibi datis a Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem: sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum: in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiae, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriae, et indigentiam ministrorum Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod caeremonialia proprie erant in signum futuri; et ideo ad praesentiam veritatis significatae cessaverunt: oblatio autem primitiarum fuit in signum praeteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis; et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiae offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terrae promissionis datae a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terrae a Deo datorum; unde dicitur Deut. 26.: *Offero primitias frugum terrae, quas Dominus dedit mihi:* et haec secunda causa apud omnes est communis: potest etiam dici, quod sicut Judaeis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Ps. 113.: *Terram dedit filiis hominum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieron. dicit *(sup. illud Ezech. 45.: Hae sunt primitiae, et habetur cap. 1. de Constit.)*: « Ex majorum traditione introductum est, quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant Sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam »; unde videtur, quod inter hos terminos sint primitiae offerendae secundum consuetudinem patriae: rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege: quia, sicut dictum est *(in corp. art.)*, primitiae dantur per modum oblationis; de cujus ratione est, quod sint voluntariae.

QUAESTIO LXXXVII.

DE DECIMIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de decimis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti.

Secundo. De quibus rebus sint decimae dandae.

Tertio. Quibus debeant dari.

Quarto. Quibus competat eas dare.

ARTICULUS I. 466

UTRUM HOMINES TENEANTUR DARE DECIMAS EX NECESSITATE PRAECEPTI.

(Quodl. 2. art. 8. et Quodl. 6. art. 10. corp. et Heb. 7. com. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate praecepti: praeceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur; ut patet Lev. 27.: *Omnes decimae terrae, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt;* et infra: *Omnium decimarum ovis, et bovis, et caprae, quae sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino:* non autem potest computari hoc inter praecepta moralia: quia ratio naturalis non magis dictat, quod decima pars debeat dari, quam nona, vel undecima; ergo vel est praeceptum judiciale, vel caeremoniale: sed, sicut supra habitum est *(1-2. q. 103. art. 3. et 104. art. 3.),* tempore gratiae non obligantur homines neque ad praecepta caeremonialia, neque ad judicialia veteris legis; ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Praeterea. Illa sola homines servare tenentur tempore gratiae, quae a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult.: *Docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis;* et Paulus dicit Act. 20.: *Non enim subterfugi, quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei:* sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod Dominus de decimis dicit, Matth. 23.: *Vae vobis, qui decimatis mentham, et anethum,* etc., *haec oportuit facere,* ad tempus praeteritum legalis observantiae referendum videtur: dicit enim Hilarius super Matth. *(can. 24. circ. med.):* « Decimatio illa olerum, quae in praefigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti »; ergo homines tempore gratiae non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Praeterea. Homines tempore gratiae non magis tenentur ad observantiam legalium, quam ante legem: sed ante legem non dabantur decimae ex praecepto, sed solum ex voto: legitur enim Gen., quod *Jacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, qua ambulo,* etc., *cuncto-*

rum, quae dederis mihi, decimas offeram tibi; ergo etiam neque tempore gratiae tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Praeterea. In veteri lege tenebantur homines ad *triplices* decimas solvendas: quarum *quasdam* solvebant Levitis: dicitur enim Num. 18.: *Levitae decimarum oblatione contenti erunt, quos in usus eorum, et necessaria separavi:* erant quoque *aliae* decimae, de quibus legitur Deut. 14.: *Decimam partem separabis de cunctis frugibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu Domini Dei tui in loco, quem elegerit Deus:* erant quoque et *aliae* decimae, de quibus ibidem subditur: *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus, quae nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque Levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus, et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur:* sed ad *secundas,* et *tertias* decimas homines non tenentur tempore gratiae; ergo neque ad *primas.*

5. Praeterea. Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum; si ergo homines tempore gratiae obligarentur ex necessitate praecepti ad decimas solvendas in terris, in quibus decimae non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiae, dissimulando: quod videtur inconveniens; non ergo homines tempore gratiae ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est, quod August. dicit *(serm. 219. de Temp.)* et habetur 16. q. 1. *(cap. 66.)*: « Decimae ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt ».

Respondeo dicendum, quod decimae in veteri lege dabantur ad substentationem ministrorum Dei; unde dicitur Malach. 3.: *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea;* unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali ratione; partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens: quod enim eis, qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat: sicut et his, qui communi utilitati invigilant, scilicet: principibus, et militibus, et aliis hujusmodi stipendia, victus debentur a populo; unde et Apost. hoc probat 1. ad Cor. 9. per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certae partis exhibendae ministris divini cultus non est de jure naturali, sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi, cui lex dabatur: qui cum in duodecim Tribus esset divisus, duodecima Tribus, scilicet Levitica, quae tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur; unde convenienter institutum est, ut reliquae undecim Tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri; unde quantum ad determinationem decimae partis erat judiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad aequalitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quae *judicialia praecepta* dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum: sicut et omnia eorum facta, secundum illud 1. ad Cor. 10.: *Omnia in figura contingebant illis:* in quo conveniebant cum caeremonialibus praeceptis, quae principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum: unde et praeceptum de decimis solvendis significat aliquid in futurum: qui enim decimam dat, quae est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus,

quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem: perfectionem vero, quae erat futura per Christum, esse expectandam a Deo: nec tamen propter hoc est caeremoniale praeceptum, sed judiciale, ut dictum est *(hic supr.)*: est autem haec differentia inter caeremonialia, et judicialia legis praecepta, ut supra diximus *(1-2. q. 104. art. 3.)*, quod caeremonialia illicitum est observare temporis legis novae: judicialia vero, etsi non obligent tempore gratiae, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum, quorum est condere legem: sicut praeceptum judiciale veteris legis est, quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. 22., quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare: ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi testamenti exhiberet, quam populus veteris legis ministris veteris testamenti exhibebat; cum tamen populus novae legis ad majora obligetur, secundum illud Matth. 5.: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum, et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum;* et cum ministri novi testamenti sint majoris dignitatis, quam ministri veteris testamenti, ut probat Apost. 2. ad Cor. 2.; sic ergo patet, quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae: quae tamen, pensatis opportunitatibus temporum, et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit Matth. 10.: *Dignus est operarius mercede sua;* et etiam ab Apost., ut patet 1. Cor. 9.; sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.

AD TERTIUM dicendum, quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur, quod primogeniti erant Sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant; et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur: sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech Sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. 14.; et similiter Jacob decimas vovit se daturum *(Gen. 28.)*; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum; puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas.*

AD QUARTUM dicendum, quod secundae decimae, quae reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis; tertiae vero decimae, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur per hoc, quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucae 11.: *Quod superest, date eleemosynam:* ipsae etiam decimae, quae ministris Ecclesiae dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

AD QUINTUM dicendum, quod ministri Ecclesiae majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum; et ideo Apost. noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his, quibus Evangelium praedicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi: nec tamen peccabant illi,

qui ei non subveniebant: alioquin Apost. eos corrigere non omisisset: et similiter laudabiliter ministri Ecclesiae decimas Ecclesiae non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possunt propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam: nec tamen sunt in statu damnationis, qui non solvunt in locis illis, in quibus Ecclesia non petit; nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

ARTICULUS II. 467

UTRUM DE OMNIBUS TENEANTUR HOMINES DECIMAS DARE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non de omnibus teneantur homines decimas dare: solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta: sed in veteri lege nullum praeceptum datur de personalibus decimis, quae scilicet solvuntur de his, quae aliquis acquirit ex proprio actu; puta de mercationibus, vel de militia; ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Praeterea. De male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est *(q. praec. art. 3.)*; sed oblationes, quae immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimae, quae exhibentur ministris; ergo etiam nec decimae de male acquisitis sunt solvendae.

3. Praeterea. Levit. ult. non mandatur solvi decima nisi *de frugibus, et pomis arborum, et animalibus, quae transeunt sub virga pastoris:* sed praeter haec sunt quaedam alia minuta, quae homini proveniunt; sicut herbae, quae nascuntur in horto, et alia hujusmodi; ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Praeterea. Homo non potest solvere, nisi id quod est in ejus potestate: sed non omnia, quae proveniunt homini de fructibus agrorum, aut animalium, remanent in ejus potestate: quia quaedam aliquando subtrahuntur per furtum, vel rapinam: quaedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem: quaedam etiam aliis debentur; sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes; ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est, quod dicitur Gen. 28.: *Cunctorum quae dederis mihi, decimas offeram tibi:* sed omnia quae homo habet, sunt ei data divinitus; ergo de omnibus debet decimas dare.

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re praecipue est judicandum secundum ejus radicem: radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 9.: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: Non magnum est si carnalia vestra metamus: super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum, omnia autem, quaecumque homo possidet, sub carnalibus continentur; et ideo de omnibus possessis decimae sunt solvendae.

Ad primum ergo dicendum, quod specialis ratio fuit, quare in veteri lege non fuit datum praeceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius: quia scilicet omnes aliae Tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis, quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judaei: sed populus novae legis est ubique per mundum diffusus;

quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt; qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent: ministris etiam novae legis arctius interdicitur, ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud 2. ad Timoth. 2.: *Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis;* et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriae, et indigentiam ministrorum; unde August. dicit *(serm. 219. de Temp.)* et habetur 16. q. 1. *(cap.: Decimae):* « De militia, de negotio, et artificio redde decimas ».

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur *dupliciter; uno modo,* quia ipsa acquisitio est injusta; puta quae acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram, quae homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare: tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare; quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere: *quaedam* vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa; sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi: quae non tenentur restituere; unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum: tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam poenituerint, possunt ab eis de his recipi decimae.

Ad tertium dicendum, quod ea quae ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini: decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit, ut etiam minima exacta diligentia requirant: hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. 2.);* et ideo lex vetus non determinavit, ut de hujusmodi minutis rebus decimae dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur; unde Pharisaei, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant: nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc, quod majora, scilicet spiritualia praecepta, contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit, dicens: *Haec oportuit facere,* scilicet: tempore legis, ut Chrysost. *(alius auctor)* exponit *(hom. 44. in op. imperf.),* quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare, quam in obligationem; unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriae.

Ad quartum dicendum, quod de his, quae furto, vel rapina tolluntur; ille a quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet: nisi forte propter culpam, vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari: si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiae debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiae debitam, et a venditore, quia quantum est de se, Ecclesiam defraudavit: uno tamen solvente, alius non tenetur: debentur autem decimae de fructibus terrae, inquantum proveniunt ex divino munere; et ideo decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum; et ideo non debent prius deduci tributa, et pretium operariorum, quam solvantur decimae; sed ante omnia debent decimae solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS III. 468

UTRUM DECIMAE SINT CLERICIS DANDAE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod decimae non sint Clericis dandae; Levitis enim in veteri testamento decimae dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. 18.: sed Clerici in novo testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas: recipiunt insuper primitias, et oblationes pro vivis, et mortuis; superfluum ergo est, quod eis decimae dentur.

2. Praeterea. Contingit quandoque, quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia: vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiae, et alia parte anni in terminis alterius: vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia: in quibus, et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus Clericis sint decimae solvendae; ergo non videtur, quod aliquibus Clericis determinate sint solvendae decimae.

3. Praeterea. Generalis consuetudo habet in quibusdam terris, quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent: religiosi etiam quidam decimas accipiunt; non ergo videtur, quod solum Clericis curam animarum habentibus decimae debeantur.

Sed contra est, quod dicitur Num. 18.: *Filiis Levi dedi omnes decimas Israël in possessionem pro ministerio, quo serviunt mihi in tabernaculo:* sed filiis Levi succedunt Clerici in novo testamento; ergo solis Clericis decimae debentur.

Respondeo dicendum, quod circa decimas *duo* sunt consideranda; *scilicet:* ipsum jus accipiendi decimas, et ipsae res, quae nomine decimae dantur: jus autem accipiendi decimas spirituale est: consequitur enim illud debitum, quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos Clericos pertinet habentes curam animarum; et ideo eis solis competit hoc jus habere: res autem, quae nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet cedere: et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 4.)*, speciales quaedam decimae deputabantur subventioni pauperum: sed in nova lege decimae dantur Clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus; et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariae sunt possessiones ecclesiasticae, et oblationes, et primitiae simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimae personales debentur Ecclesiae, in cujus parochia homo habitat: decimae vero praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam, in cujus terminis praedia sita sunt: tamen jura determinant, quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta *(cap.: Cum sint, et cap.: ad Apostolic. de Decimis, etc.)*: pastor autem, qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utriusque Ecclesiae decimas solvere: et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiae, in cujus territorio grex pascitur, quam illi, in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimae acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere: ita etiam potest ei concedere, ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiae reservato; *sive* pro necessitate Ecclesiae, sicut quibusdam militibus decimae debentur in feudum per Ecclesiam concessae; *sive* etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum aliquae decimae sunt concessae per modum eleemosynae: quibusdam tamen Religiosis competit accipere decimas ex eo, quod habent curam animarum.

ARTICULUS IV. 469

UTRUM ETIAM CLERICI TENEANTUR DECIMAS DARE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam Clerici teneantur decimas dare: quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas praediorum, quae in territorio ejus sunt: contingit autem quandoque, quod Clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiae aliqua praedia propria; vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas; ergo videtur, quod Clerici teneantur dare praediales decimas.

2. Praeterea. Aliqui Religiosi sunt Clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione praediorum, quae etiam manibus propriis excolunt; ergo videtur, quod Clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Praeterea. Sicut Num. 18. praecipitur, quod Levitae a populo decimas accipiant; ita etiam praecipitur, quod ipsi dent decimas summo Sacerdoti; ergo qua ratione laici debent dare decimas Clericis, eadem ratione Clerici debent dare decimas summo Pontifici.

4. Praeterea. Sicut decimae debent cedere in sustentationem Clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum; si ergo Clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes: hoc autem est falsum; ergo et primum.

Sed contra est, quod dicit Decretalis Paschalis II. Papae *(inter fragm. epist. ejusd. tom. 10. Concil. et hab. cap. 2. de Decimis, etc.)*: « Novum genus exactionis est, ut Clerici a Clericis decimas exigant ».

Respondeo dicendum, quod idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi: contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum, eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem: clericis autem, inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimae a fidelibus debentur; unde tales Clerici, inquantum Clerici sunt, idest inquantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur: ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum: quia Clerici de propriis praediis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiae, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiae Clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune: praedia vero Ecclesiae non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint infra terminos alterius parochiae.

Ad secundum dicendum, quod Religiosi, qui sunt Clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere: de aliis vero Religiosis, etiamsi sint Clerici, qui

non dispensant populo spiritualia, est alia ratio: ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a Sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiae debebantur Sacerdotibus, decimae autem Levitis; et quia sub Sacerdotibus Levitae erant, Dominus mandavit, ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimae; unde hunc eadem ratione tenentur Clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret: naturalis enim ratio dictat, ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea, quae pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimae debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem Clericorum; et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo. Quid sit votum.
Secundo. Quid cadat sub voto.
Tertio. De obligatione voti.
Quarto. De utilitate vovendi.
Quinto. Cujus virtutis sit actus.
Sexto. Utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quam sine voto.
Septimo. De solemnitate voti.
Octavo. Utrum possint vovere, qui sunt potestati alterius subjecti.
Nono. Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.
Decimo. Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.
Undecimo. Utrum in solemni voto continentiae possit dispensari.
Duodecimo. Utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

ARTICULUS I. 470

UTRUM VOTUM CONSISTAT IN SOLO PROPOSITO VOLUNTATIS.

(4. Dist. art. 38. q. 1. art. 1. q. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod votum consistat in solo proposito voluntatis: quia, secundum quosdam: votum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum, vel non faciendum se Deo obligat: sed conceptio boni propositi cum omnibus quae

adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere; ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Praeterea. Ipsum nomen voti videtur a voluntate assumptum: dicitur enim aliquis proprio voto facere, quae voluntarie facit: sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis; ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Praeterea. Dominus dicit, Luc. 9.: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei:* sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum; ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei; ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta: et ita videtur, quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 5.: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis, et stulta promissio;* ergo vovere est promittere; et votum est promissio.

Respondeo dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum, vel dimittendum: obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare: sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo, quid sibi ab aliis fiat; ita promittendo ordinat, quid ipse pro alio facere debeat: sed promissio, quae ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba, vel quaecumque exteriora signa: Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem: quia, ut dicitur 1. Reg. 16.: *Homines vident ea quae parent: sed Deus intuetur cor:* exprimuntur tamen quandoque verba exteriora; vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est *(q. 83. art. 12.);* vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum: promissio autem procedit ex proposito faciendi: propositum autem aliquam deliberationem praeexigit, cum sit actus voluntatis deliberatae; sic ergo ad votum *tria* necessitate requiruntur: *primo* quidem deliberatio: *secundo* propositum voluntatis: *tertio* promissio, in qua perficitur ratio voti: superadduntur vero quandoque et alia *duo* ad quamdam voti confirmationem; scilicet: *pronuntiatio oris,* secundum illud Ps. 65.: *Reddam tibi vota mea, quae distinxerunt labia mea;* et iterum *testimonium aliorum;* unde Magister dicit, in 38. dist. 4. lib. Sent., quod « votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo, et de his, quae sunt Dei, fieri debet: » quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea, quae ejus voluntati subduntur: et pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICULUS II. 471

UTRUM VOTUM SEMPER DEBEAT FIERI DE MELIORI BONO.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod votum non semper debeat fieri de meliori bono: dicitur enim melius bonum, quod ad supererogationem pertinet: sed votum non solum fit de his quae sunt supererogationis, sed etiam de his quae pertinent ad salutem: nam et in Baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Gloss. super illud Ps. 75.: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro:* Jacob etiam vovit, quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. 28.: hoc autem est maxime de necessitate salutis; ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Praeterea. Jephte in catalogo Sanctorum ponitur, ut patet Hebr. 11.: sed ipse filiam innocentem occidit propter votum ut habetur Judic. 11.; cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Praeterea. Ea quae redundant in detrimentum personae, vel quae ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni: sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quae vergunt in periculum personae: quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, et ad nihil valentibus; ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 23.: *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, votum est promissio Deo facta: promissio autem est alicujus, quod quis pro aliquo voluntarie facit: non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum: similiter vana esset promissio, si aliquis alicui promitteret id, quod ei non esset acceptum: et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis: sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit: stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum: illud vero, quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis: illud autem, quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium: et ideo hoc propriissime cadit sub voto; hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum, quod communiter est de necessitate salutis; ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis: et similiter potest dici de voto Jacob: quamvis etiam possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem, et alia hujusmodi, quae ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod *quaedam* sunt, quae in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis: et talia bona possunt absolute cadere sub voto: *quaedam* vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quae secundum se sunt peccata: et haec nullo modo possunt sub voto cadere: *quaedam* vero sunt quidem in se considerata bona; et secundum hoc possunt cadere sub voto: possunt tamen habere malum eventum; in quo non sunt observanda; et sic accidit in voto Jephte; qui, ut dicitur Judic. 11.: *Votum vovit Domino, dicens: Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meae, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino:* hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus, vel homo: quod etiam accidit; unde et Hieron. dicit *(aequival. lib. 1. contr. Jovin. et in cap. 6. et 7. Michaeae, et in cap. 7. Jerem.)*: « In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius »: praemittitur tamen ibidem, quod *factus est super eum spiritus Domini;* quia fides, et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu Sancto: propter quod ponitur in catalogo Sanctorum et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum poenituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum, quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias, et jejunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis: quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refraenetur, et natura non nimis gravetur: et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere: propter quod et Apost. ad Rom. 12., postquam dixerat: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem,* addidit: *Rationabile obsequium vestrum:* sed quia in his, quae ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda, vel praetermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum, et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare: vota vero, quae sunt de rebus vanis, et inutilibus, sunt magis deridenda, quam servanda.

ARTICULUS III. 472

UTRUM OMNE VOTUM OBLIGET AD SUI OBSERVATIONEM.

(4. Dist. 38. q. 1. art. 3. q. 1. et art. 4. q. 1. corp. et ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne votum obliget ad sui observationem: homo enim magis indiget his, quae per alium hominem fiunt, quam Deus, qui *bonorum nostrorum non eget:* sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanae; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanae voluntatis; ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quae dicitur votum, obligat ab observandum.

2. Praeterea. Nullus obligatur ad impossibile: sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile: *vel* quia dependet ex alieno arbitrio; sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere: *vel* propter emergentem defectum, sicut mulier, quae vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur; vel vir, qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam; ergo non semper votum est obligatorium.

3. PRAETEREA. Illud, ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur: sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, praecipue cum sub conditione futura vovet; ergo votum non semper est obligatorium.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccli. 5.: *Quodcumque voveris, redde: Multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere.*

RESPONDEO dicendum, quod ad fidelitatem hominis pertinet, ut solvat id quod promisit; unde secundum August. *(epist. 19. cap. 2. et lib. de Mendac. cap. 20.) fides* dicitur ex hoc, quod fiunt dicta: maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo maxime obligatur homo ad hoc, quod impleat vota Deo facta: hoc enim pertinet ad fidelitatem, quam homo debet Deo: fractio autem voti est quaedam infidelitatis species; unde Salomon rationem assignat, quare sint vota reddenda; quia *displicet Deo infidelis promissio.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur: et haec est obligatio juris naturalis: sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quaedam alia requiruntur; Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur: et ita votum ei factum est maxime obligatorium.

AD SECUNDUM dicendum, quod si illud, quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest; unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur: et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur, si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare: si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem, vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis, vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt: si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa praeterita poenitentiam agere: sicut mulier, quae vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo, quod amisit peccando, poenitere.

AD TERTIUM dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate, et intentione causatur; unde dicitur Deut. 23.: *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis; et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es;* et ideo si in intentione, et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere: si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere: sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare: dicitur enim ibidem: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus tuus: et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

ARTICULUS IV. 473

UTRUM EXPEDIAT ALIQUID VOVERE.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 138.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non expediat aliquid vovere: non enim alicui expedit, ut privet se bono, quod ei Deus donavit: sed libertas est unum de maximis bonis, quae homini Deus dedit; qua videtur privari per necessitatem, quam votum imponit; ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. Praeterea. Nullus debet se periculis injicere: sed quicumque vovet, se periculo injicit; quia quod ante votum sine pericolo poterat praeteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde August. dicit in epist. ad Armentarium, et Paulinam *(q. 127. ol. 45.)*: « Quia jam novisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet: non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses: minor enim tunc esses, non pejor: modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris »; ergo non expedit aliquid vovere.

3. Praeterea. Apost. dicit 1. ad Cor. 4.: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi:* sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolus; ergo videtur, quod non expediat aliquid vovere.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 75.: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1 et 2. huj. q.)*, *votum est promissio Deo facta:* alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo: homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est, et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus: sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram; unde August. dicit in praedicta epistola: « Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores »: et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis; quia *quod ei redditur, reddenti additur,* ut August. ibidem dicit: ita etiam promissio, qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id, quod expedit facere; et ideo *expediens est vovere.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut non posse peccare non diminuit libertatem; ita etiam necessitas firmata voluntatis in bonum non diminuit libertatem; ut patet in Deo, et in beatis: et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum; unde August. dicit in eadem epistola *(loc. cit. in arg. 2.)*, quod felix necessitas est, quae in meliora compellit.

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens; puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium: sed si periculum immineat ex hoc, quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quae etiam per accidens ex aliquo eventu possunt

esse periculosa; unde dicitur Eccli. 11.: *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, numquam metet:* periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum; unde August. dicit in eadem epistola: « Non te vovisse poeniteat, immo gaude jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset ».

Ad tertium dicendum, quod Christo secundum se non competebat vovere; tum quia Deus erat; tum etiam quia inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens: quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in Ps. 21. secundum Glos. *(interl. Aug.)*: « Vota mea reddam in cospectu timentium eum »: loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia: Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ARTICULUS V. 474

UTRUM VOTUM SIT ACTUS LATRIAE, SIVE RELIGIONIS.

(Infr. q. 189. art. 2. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 138. et opusc. 17. cap. 12.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod votum non sit actus latriae, sive religionis: omne enim opus virtutis cadit sub voto: sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud; ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Praeterea. Secundum Tullium *(lib. 2. de Invent.)* ad religionem pertinet cultum, et caeremoniam Deo afferre: sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum promittit; ergo votum non est actus religionis.

3. Praeterea. Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo: sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis, et praelatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent; ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 19.: *Colent eum in hostiis, et muneribus; et vota vovebunt Domino, et solvent:* sed colere Deum est proprie religionis, sive latriae; ergo votum est actus latriae, sive religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 1. ad 1.)*, omne opus virtutis ad religionem, seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latriae: ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas; et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriae: manifestum est autem ex praedictis *(art. 1. et 2. huj. q.)*, quod votum est quaedam promissio Deo facta, quod promissio nihil est aliud, quam ordinatio quaedam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur; unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum, seu obsequium; et sic patet, quod vovere proprie est actus latriae, seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, *quandoque* quidem est actus alterius virtutis sicut jejunare, et continentiam servare: *quandoque* vero est actus religionis sicut sacrificium offerre, vel orare: utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dicta *(corp. art.)*; unde patet, quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factae, quae est essentia voti; *quandoque* [al. *quoddam*] etiam ratione rei promissae, quae est voti materia.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat: sicut dicitur fieri aliquid, cum sit causa ejus; quia effectus virtute continetur in causa; et inde est, quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit: sed promissio etiam potest fieri homini: et ipsa promissio boni, quae fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum; et per hunc modum intelligendum est votum, quo quis vovet aliquid sanctis, vel praelatis; ut ipsa promissio facta sanctis, vel praelatis cadat sub voto materialiter inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis, vel praelatis promittit.

ARTICULUS VI. 475

UTRUM MAGIS SIT LAUDABILE, ET MERITORIUM FACERE ALIQUID EX VOTO, QUAM SINE VOTO.

(Infr. q. 189. art. 2. corp. et part. 3. q. 28. art. 4. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 138. et opusc. 17. cap. 12. et opusc. 18. cap. 13.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit laudabile, et meritorium facere aliquid sine voto, quam cum voto: dicit enim Prosper in 2. de Vita Contemplat. *(cap. 24.)*: « Sic abstinere, vel jejunare debemus, ut non nos necessitate jejunandi subdamus; ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus »: sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitate jejunandi; ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Praeterea. Apost. dicit. 2. Cor. 9.: *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus:* sed quidam ea quae vovent, ex tristitia faciunt: et hoc videtur procedere ex necessitate, quam votum imponit; quia necessitas contristans est, ut dicitur. 5. Met. *(tex. 6.)*; ergo melius est aliquid facere sine voto, quam cum voto.

3. Praeterea. Votum necessarium est ad hoc, quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est *(art. 4. huj. q.)*: sed non potest firmari melius voluntas ad aliquid faciendum, quam cum actu facit illud; ergo non melius est facere aliquid cum voto, quam sine voto.

Sed contra est, quod super illud Ps. 75.: *Vovete, et reddite,* dicit Glos.: « Vovere voluntati consulitur »: sed consilium non est nisi de meliori bono; ergo melius est facere aliquod opus ex voto, quam sine voto: quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo, et faciendo.

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius, et magis meritorium quam facere sine voto: *primo* quidem, quia vovere, sicut dictum est *(art. praec.)*, est actus latriae, quae est praecipua inter virtutes morales: nobilioris autem virtutis est opus melius, et magis meritorium; unde actus inferioris virtutis est melior, et magis meritorius ex hoc, quod imperatur a superiori virtute, cujus actus fit per imperium: sicut actus fidei, vel spei melior est, si imperetur a charitate; et ideo opera aliarum virtutum moralium (puta jejunare, quod est actus abstinentiae; et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora, et magis meritoria, si fiant ex voto; quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quaedam Dei sacrificia; unde August. dicit in lib. de Virginit. *(cap. 8.)* quod « neque ipsa vir-

ginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet, et servat continentia pietatis »: *secundo,* quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quam ille qui solum facit: subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem; quia de caetero non potest aliud facere: sicut plus daret homini, qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui daret ei fructus tantum, ut dicit Anselmus in lib. de Simil. *(cap. 84.)*; et inde est, quod etiam promittentibus gratiae aguntur, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*: *tertio,* quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum: facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis; ut patet per Philos. in 2. Ethic. *(cap. 4.)*: sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum; et dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, ut supra dictum est *(q. 14. art. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae involuntarium causat, et devotionem excludit; unde signanter dicit: *Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*: necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philos.: necessitas autem voti in his, qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium; unde August. dicit in epist. ad Armentarium, et Paulinam *(127. ol. 45.)*: « Non te vovisse poeniteat, immo gaude jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset »: si tamen ipsum opus secundum se consideratum triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium, quam si fieret sine voto: quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus, quam abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis, quod facit, et tunc quando facit: non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII. 476

UTRUM VOTUM SOLEMNIZETUR PER SUSCEPTIONEM SACRI ORDINIS, ET PER PROFESSIONEM AD CERTAM REGULAM.

(Infr. art. 9. corp. et 4. Dist. 38. q. 1. art. 2. q. 3. et Quodl. q. 3. art. 18. corp. et Quodl. 8. art. 10. corp.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam: votum enim, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, est promissio Deo facta: ea vero, quae exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines; ergo per accidens se habent ad votum; non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Praeterea. Illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis, in quibus res illa invenitur: sed multa possunt sub voto cadere, quae non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent

ad aliquam certam regulam; sicut cum quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi; ergo solemnitas, quae fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certae regulae, non pertinet ad conditionem voti.

3. Praeterea. Votum solemne idem videtur esse, quod votum publicum; sed multa alia vota possunt fieri in publico, quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certae regulae; et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto; ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est, quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum: quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia hujus operis parte *(quam non absolvit. Vide Supplem. q. 53. art. 2.)*.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem: sicut alia est solemnitas novae militiae, scilicet in quodam apparatu equorum, et armorum, et concursu militum; et alia solemnitas nuptiarum, quae consistit in apparatu sponsi, et sponsae, et conventu propinquorum: votum autem est promissio Deo facta; unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quae ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionys. 2. cap. Eccl. Hier.; et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei: non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit: et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certae regulae, quando per abrenuntiationem saeculi, et propriae voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum; inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. 6.: *Invocabunt nomen meum super filios Israël, et ego benedicam eis;* et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex; et gravius peccat, qui illud transgreditur: quod autem dicitur, quod votum simplex non minus obligat apud Deum, quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc, quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto, quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio, seu famulatui: in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem, et divinam, sicut habent vota praemissa, etiamsi coram paucis fiant, unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS VIII. 477

UTRUM ILLI, QUI SUNT ALTERIUS POTESTATI SUBJECTI, IMPEDIANTUR A VOVENDO.

(Infr. q. 189. art. 5. et 4. Dist. 32. art. 4. et Dist. 38. q. 1. art. 1. q. 3. et opusc. 17. cap. 12.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur a vovendo: minus enim vinculum superatur a majori: sed obligatio, qua quis subjicitur homini, est minus vinculum, quam votum, per quod aliquis obligatur Deo; ergo illi qui sunt alienae potestati subjecti, non impediuntur a vovendo.

2. Praeterea. Filii sunt in potestate patris: sed filii possunt profiteri in aliqua religione etiam sine voluntate parentum; ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc, quod est subjectus potestati alterius.

3. Praeterea. Majus est facere, quam promittere: sed religiosi, qui sunt sub potestate praelatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum praelatorum; puta: dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias; ergo videtur, quod multo magis possint hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Praeterea. Quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat: sed subditi non peccant vovendo; quia hoc numquam invenitur prohibitum; ergo videtur, quod de jure possint vovere.

Sed contra est, quod Num. 30. mandatur, quod *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari aetate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit:* et idem dicit de muliere habente virum; ergo pari ratione nec aliae personae alterius potestati subjectae possunt se voto obligare.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.),* votum est promissio quaedam Deo facta: nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id, quod est omnino in sua potestate: quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suae potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius; et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.):* est autem contra virtutem, ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est *(q. 32. art. 7. et q. 86. art. 3.);* et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id, quod est in potestate alterius; nisi sub conditione, si ille, ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberae conditionis, est suae potestatis, quantum ad ea quae pertinent ad suam personam; puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat: non autem est suae potestatis quantum ad dispositionem domesticam; unde circa hoc non potest aliquid vovere, quod sit ratum, sine consensu patris: servus autem, quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est praelato quantum ad suas operationes secundum professionem regulae; et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a praelato; quia tamen nullum tempus est exceptum, in quo praelatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu praelati: sicut nec votum puellae existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum, qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum, quibus subjiciuntur; non tamen peccant vovendo; quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

ARTICULUS IX. 478

UTRUM PUERI POSSINT VOTO SE OBLIGARE AD RELIGIONIS INGRESSUM.

(Infr. q. 189. art. 5. corp. et 4. Dist. 27. q. 2. art. 3. corp. et Dist. 38. q. 1. art. 1. q. 3. et opusc. 17. cap. 12. et cap. 13. ad 10.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum: cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis, qui habent usum rationis: sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus, vel furiosis; sicut ergo amentes, et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Praeterea. Illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari: sed votum religionis a puero, vel puella factum ante annos pubertatis potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur 20. q. 2. *(Can.: Puella)*; ergo videtur, quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Praeterea. Religionem intrantibus annus probationis conceditur secundum regulam B. Benedicti *(cap. 58.)*, et secundum statutum Innocentii IV. *(id hab. Alex. II. epist. 26. tom. 9. Concil. et hab. cap. Consaldus, 17. q. 2.)*, ad hoc quod probatio obligationem voti praecedat; ergo illicitum videtur esse, quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra. Id quod non est rite factum, non est validum, etiamsi a nullo revocetur: sed votum puellae etiam ante annos pubertatis emissum validum est, si intra annum a parentibus non revocetur, ut habetur 20. q. 2. *(Can. Puella)*; ergo licite, et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(art. 7. huj. q.)*, *duplex* est votum; scilicet: *simplex* et *solemne*; et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione, et consecratione consistit, ut dictum est *(ibid.)*, quae fit per ministerium Ecclesiae, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiae cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit: quod autem talis obligatio robur non habeat, *dupliciter* potest contingere: *uno* quidem *modo* propter defectum rationis; sicut patet in furiosis, et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia, vel amentia: *alio modo*, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est *(art. praec.)*; et ista duo

concurrunt in pueris ante annos pubertatis; quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum; qui sunt eis loco parentum, et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturae dispositionem, quae legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur *doli capaces:* nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quae subjacet legi humanae respicienti ad id, quod frequentius accidit; est ergo dicendum, quod si puer, vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare: si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes, quorum curae remanet adhuc subjectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiae statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit; post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici, vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris, qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod vota eorum, qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur, et valida, si conditio existat, ut dictum est *(art. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

ARTICULUS X. 479

UTRUM POSSIT IN VOTO DISPENSARI.

(4. Dist. 38. q. 1. art. 4. corp. et q. 2.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod in voto dispensari non possit: minus enim est commutari votum, quam in eo dispensari: sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. 27.: *Animal, quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono;* ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Praeterea. In his quae sunt de lege naturae, et in praeceptis divinis non potest per hominem dispensari, praecipue in praeceptis primae tabulae, quae ordinantur directe ad dilectionem Dei, quae est ultimus praeceptorum finis: sed implere votum est de lege naturae, et est etiam praeceptum legis divinae, ut ex supra dictis patet *(art. 3. huj. q.)*, et pertinet ad praecepta primae tabulae, cum sit actus latriae; ergo in voto dispensari non potest.

3. Praeterea. Obligatio voti fundatur super fidelitatem, quam homo debet Deo, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*: sed in hac nullus potest dispensari; ergo nec in voto.

Sed contra. Majoris firmitatis esse videtur, quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicujus personae: sed in lege, quae habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari; ergo videtur, quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

Respondeo dicendum, quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis, quae fit in observantia alicujus legis: quia, ut supra dictum est *(1-2. q. 90. art. 2.)*, lex ponitur respiciendo ad id, quod est uti in pluribus bonum: sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam: et hoc proprie est dispensare in lege. Nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea, quae sub ipso continentur: per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae: similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid, quod est secundum se, et ut in pluribus bonum: potest tamen contingere, quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum; quod est contra rationem ejus, quod cadit sub voto, ut ex praedictis patet *(art. 2. huj. q.)*; et ideo necesse est, quod determinetur in tali casu votum non esse servandum: et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse *dispensatio voti:* si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliùd imponatur, dicitur *commutatio voti;* unde minus est votum commutare, quam in voto dispensare: utrumque tamen in potestate Ecclesiae consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal, quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum: et haec erat ratio, quare non poterat commutari: sicut nec modo posset aliquis rem, quam vovit, jam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus; animal autem, quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat, et debebat, sicut ibidem lex dicit; et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex jure naturali, et praecepto divino tenetur homo implere votum; ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato; et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit, ut legi humanae non obediatur, quod est contra legem naturae, et mandatum divinum; sed fit, ut hoc quod erat lex, non fit lex in hoc casu: ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur; inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti; et ideo cum praelatus Ecclesiae dispensat in voto, non dispensat in praecepto juris naturalis, vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanae, quae non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet, quod homo faciat id, quod ad vovendum est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio; et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

ARTICULUS XI. 480

UTRUM IN VOTO SOLEMNI CONTINENTIAE POSSIT FIERI DISPENSATIO.

(Infr. q. 186. art. 8. ad 3.)

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod in voto solemni continentiae possit fieri dispensatio: una enim ratio dispensandi in voto est, si sit im-

peditivum melioris boni, sicut dictum est *(art. praec.)* : sed votum continentiae, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni: nam bonum commune est divinius, quam bonum unius: potest autem per continentiam alicuius impediri bonum totius multitudinis; puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum, quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari; ergo videtur, quod etiam in solemni voto continentiae possit dispensari.

2. PRAETEREA. Latria est nobilior virtus, quam castitas: sed si quis voverit aliquem actum latriae, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari; ergo multo magis potest dispensari in voto continentiae, quod est de actu castitatis.

3. PRAETEREA. Sicut votum abstinentiae observatum potest vergere in periculum personae; ita etiam observatio voti continentiae: sed in voto abstinentiae, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio; ergo etiam pari ratione in voto continentiae potest dispensari.

4. PRAETEREA. Sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiae, ita etiam votum paupertatis, et obedientiae; sed in voto paupertatis, et obedientiae potest dispensari; sicut patet in illis, qui post professionem ad episcopatum assumuntur; ergo videtur, quod in solemni voto continentiae possit dispensari.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccli. 26.: *Omnis ponderatio non est digna animae continentis.*

Praeterea. Extra de statu monach. in fine illius Decretalis: *Cum ad monasterium,* dicitur: « Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere ».

RESPONDEO dicendum, quod in solemni voto continentiae *tria* possunt considerari : *primo* quidem materia voti, scilicet ipsa continentia: *secundo* perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiae : *tertio* ipsa solemnitas voti; dicunt ergo *quidam* quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiae, quae non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta: cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animae, et corporis ; sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animae, utpote contemplatio, et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant: et tamen potest dispensari in voto orationis, vel contemplationis: unde non videtur esse ratio, quare non possit dispensari in voto continentiae, si respiciatur absolute ad ipsam continentiae dignitatem; praesertim cum Apostolus 1. ad Corinth. 7. ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens, quod *mulier innupta cogitat quae Dei sunt:* finis autem potior est his, quae sunt ad finem; et ideo *alii* rationem hujus assignant ex perpetuitate, et universalitate hujus voti. Dicunt enim, quod votum continentiae non potest praetermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod nunquam licet in aliquo voto: sed hoc est manifeste falsum; quia, sicut uti carnali copula est continentiae contrarium; ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiae a talibus; et tamen in hujusmodi votis potest dispensari; et ideo *aliis* videtur, quod etiam in voto solemni continentiae possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem; ut patet in exemplo praemisso *(in arg. 1.)* de pacificatione

terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod nec summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. arg. 1. et ad. 1.)*, et habetur Levit. ult., illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari: non autem potest facere aliquis Ecclesiae praelatus, ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer; unde multo minus potest hoc facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat; solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est *(art. 7. huj. q.)*; et ideo non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo, ad quod est consecratus; puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere: et simili ratione Papa non potest facere, quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus; licet quidam juristae ignoranter contrarium dicant; est ergo considerandum, utrum continentia sit essentialiter annexa ei, ad quod votum solemnizatur: quia si non est essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiae, quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei, ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiae, unde videtur, quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo, totaliter Dei servitio mancipatus: quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris, et prolis, et familiae, et rerum, quae ad hoc requiruntur; unde Apost. dicit 1. ad Cor. 7. quod *qui est cum uxore, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est;* unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem praedictam; et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari: et rationem assignat Decretalis, quia castitas est annexa regulae monachali.

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinae convertantur in usum humanum: professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo, unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiae dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiae: sed quod in voto continentiae per professionem solemnizzato non possit dispensari, hoc non est, inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conservationem personae, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae, unde ex hac ratione recipit votum abstinentiae dispensationem: sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei; unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae: sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri: scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus, qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiae, ita nec a voto paupertatis; quia nihil debet habere tamquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiae: similiter etiam non absolvitur a voto obedientiae, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat: sicut nec abbas monasterii; qui tamen non est ab obedientiae voto absolutus. Auctoritas vero Ecclesiastici, quae in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc, quod nec foecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiae, quae inter bona animae computatur, ut Aug. dicit in lib. de Sanct. Virg. *(cap. 7. et 8. et lib. de Bono Conjug. cap. 21.)*; unde signanter dicitur *animae continentis,* non: *carnis continentis.*

ARTICULUS XII. 481

UTRUM AD COMMUTATIONEM, VEL DISPENSATIONEM VOTI REQUIRATUR PRAELATI AUCTORITAS.

(Supr. art. 1. ad 3. et 4. Dist. 38. q. 1. art. 1. et art. 4. et q. 4. per tot.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod ad commutationem, vel dispensationem voti non requiratur praelati auctoritas: aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris praelati; sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in saeculo factis, etiam a voto terrae sanctae; ergo voti commutatio, vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris praelati.

2. Praeterea. Dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum: sed si praelatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto; quia nullus praelatus potest dispensare contra praeceptum divinum de implendo voto, ut dictum est *(art. 10. huj. q. ad 2. et art. praec.)*: similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet, in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri; quia votum non obligat in casu, in quo habet pejorem eventum, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*; ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus praelati.

3. Praeterea. Si dispensare in voto pertinet ad potestatem praelatorum, pari ratione pertinet ad omnes: sed non pertinet ad omnes dispensare quolibet voto; ergo non pertinet ad potestatem praelatorum, dispensatio voti.

Sed contra. Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum: sed ad dispensandum in praecepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est *(1-2. q. 97. art. 4.)*; ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.)*, votum est promissio Deo facta de aliquo, quod sit Deo acceptum: quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei, cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio: praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei; et ideo in commutatione, vel dispensatione votorum requiritur praelati auctoritas, qui in persona Dei determinat, quid sit Deo acceptum, secundum illud 2. Cor. 2.: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi:* et signanter dicit, *propter vos,* quia omnis dispensatio petita a praelato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiae, quae est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum: sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat: particulare autem in universali includitur; et ideo Decretalis dicit *(cap.: Scriptura, de voto, etc.)* quod « reus voti fracti non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat »: nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi, quae existens in saeculo fecit: quia religionem ingrediens moritur priori vitae; et etiam singulares observantiae religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod ideo praelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas praelati superioris; sicut supra dictum est *(art. 8. huj. q.)*, quod in votis subditorum (puta servi, vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non renitantur; et sic subditus absque omni remorsu conscientiae posset votum praetermittere, quandocumque sibi a praelato diceretur: sed praedicta positio falso innititur: quia cum potestas praelati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in aedificationem sit data, et non in destructionem, ut patet 2. ad Cor. 10., sicut praelatus non potest imperare ea, quae secundum se Deo displicent, scilicet peccata; ita non potest prohibere ea, quae secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera; et ideo absolute potest homo vovere ea. Ad praelatum tamen pertinet dijudicare, quid sit magis virtuosum, et Deo magis acceptum; et ideo in manifestis dispensatio praelati non excusaret a culpa; puta si praelatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante: si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium reverteretur, posset stare judicio praelati dispensantis, vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu, in quo id quod vovit, esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis: aliis autem inferioribus praelatis committitur dispensatio in votis, quae communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant; sicut sunt vota peregrinationum, et jejuniorum, et aliorum hujusmodi: vota vero majora, puta continentiae, et peregrinationis Terrae Sanctae, reservantur summo Pontifici.

QUAESTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur; quod est: *vel* sacramentum aliquod, *vel* ipsum nomen divinum: sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte: de assumptione autem nominis divini nunc agen-

dum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine *tripliciter: uno modo* per modum juramenti ad propria verba confirmanda: *alio modo* per modum adjurationis ad alios inducendum: *tertio modo* per modum invocationis ad orandum, vel laudandum; *primo* ergo de juramento agendum est.

Circa quod quaeruntur decem.

Primo. Quid sit juramentum.
Secundo. Utrum sit licitum.
Tertio. Qui sint comites juramenti.
Quarto. Cujus virtutis sit actus.
Quinto. Utrum sit appetendum, et frequentandum, tamquam utile et bonum.
Sexto. Utrum liceat jurare per creaturam.
Septimo. Utrum juramentum sit obligatorium.
Octavo. Quae sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti.
Nono. Utrum in juramento possit dispensari.
Decimo. Quibus, et quando liceat jurare.

ARTICULUS I. 482

UTRUM JURARE SIT TESTEM DEUM INVOCARE.

(Infr. q. 98. art. 2. corp. et 3. Dist. 39. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod jurare non sit testem Deum invocare: quicumque enim inducit auctoritatem Sacrae Scripturae, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in Sacra Scriptura; si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem Sacrae Scripturae, juraret: hoc autem est falsum; ergo et primum.

2. Praeterea. Ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit; sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. 5.: *Reddes Domino juramenta tua,* et August. dicit *(serm. 28. de Verb. Apost. cap. 6. ante med. tom. 10.),* quod jurare est *jus veritatis Deo reddere;* ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Praeterea. Aliud est officium judicis, et aliud testis, ut ex supradictis patet *(q. 47. et 70.):* sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundum illud Psal. 7.: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis;* ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est, quod Aug. dicit in quodam serm. de Perjurio *(loc. sup. cit.):* « Quid est jurare per Deum, nisi: Testis est Deus? »

Respondeo dicendum, quod, sicut Apost. dicit ad Hebr. 6.: *Juramentum ad confirmationem ordinatur;* confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quae procedit ex aliquibus naturaliter notis, quae sunt infallibiliter vera: sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: et ideo ea quae de his dicuntur, solent confirmari per testes; sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter *duo: primo* quidem propter defectum veritatis humanae: quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psal. 16.: *Os eorum locutum est mendacium: secundo* propter defectum cognitionis: quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia;

de quibus tamen homines loquuntur; et expedit rebus humanis, ut certitudo aliqua de his habeatur; et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium: quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum praesentia, vel praeterita: et hoc dicitur *juramentum assertorium:* quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum: et hoc dicitur *juramentum promissorium;* ad ea vero, quae sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum, derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiae vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei uti jam dato; quod fit, cum aliquis auctoritatem Sacrae Scripturae inducit; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum; quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc, quod implet illud quod jurat: vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem, et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicujus testimonium invocatur ad hoc, quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea, quae dicuntur: Deus autem manifestat: an verum sit quod dicitur, *dupliciter: uno modo* simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem; dum scilicet producit in publicum ea, quae erant occulta: *alio modo* per poenam mentientis: et tunc simul est judex, et testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium; et ideo *duplex* est modus jurandi: *unus* quidem per simplicem Dei contestationem; sicut cum aliquis dicit: *est mihi Deus testis;* vel, *coram Deo loquor:* vel *per Deum,* quod idem est, ut dicit Augustinus *(lib. 1. de Sermone Domini in monte, art. 17. princ.): alius* modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinens ad poenam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS II. 483

UTRUM SIT LICITUM JURARE.

(Infr. art. 3. corp. et 3. Dist. 39. q. 1. art. 2. q. 2. et Rom. 1. lect. 5. et Heb. 6. lect. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit licitum jurare: nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum: sed juramentum prohibetur, Matth. 5.: *Ego dico vobis, non jurare omnino,* etc., et Jac. 5. dicitur: *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare;* ergo juramentum est illicitum.

2. Praeterea. Id quod est a malo, videtur esse illicitum; quia, ut dicitur Matth. 7.: *Non potest arbor mala fructus bonos facere:* sed juramentum est a malo: dicitur enim Matth. 5.: *Sit autem sermo vester, est, est; non, non; quod autem his abundantius est, a malo est;* ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Praeterea. Exquirere signum divinae providentiae est tentare Deum; quod est omnino illicitum, secundum illud Deut. 6.: *Non tentabis Dominum Deum tuum:* sed ille qui jurat, videtur exquirere signum divinae providen-

tiae; dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum; ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 6.: *Dominum Deum tuum timebis per nomen ejus jurabis.*

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus, qui non utitur eo convenienter: sicut sumere Eucharistiam est bonum; et tamen *qui indigne sumit, judicium sibi manducat, et bibit,* ut dicitur I. ad Cor. 11.; sic ergo in proposito dicendum est, quod *juramentum secundum se est licitum, et honestum;* quod patet ex origine, et ex fine: ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide, qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, et universalem omnium cognitionem, et provisionem: ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur ad Hebr. 6.: sed juramentum cedit in malum alicui ex eo, quod male utitur eo, idest sine necessitate, et cautela debita: videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit; quod non praesumeret etiam de aliquo viro honesto: imminet etiam periculum perjurii; quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jacob. 3.: *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir;* unde et Eccli. 23. dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Hieronymus super Matth. 5. dicit: *Considera, quod Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per coelum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judaei noscuntur:* sed ista responsio non sufficit; quia Jacobus addidit: *neque aliud quodcumque juramentum;* et ideo dicendum est, quod, sicut Augustinus dicit in libro de Mendacio *(cap. 15.)*: « Apostolus in epistolis suis jurans ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: *Dico vobis, non jurare omnino:* ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur: et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam praecipitem ».

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro primo de Sermone Domini in monte *(cap. 17.)*: « Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades, quae utique infirmitas malum est; itaque non dixit: *Quod amplius est, malum est,* sed: *a malo est:* tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed a malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris ».

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum; quia non implorat divinum auxilium absque utilitate, et necessitate; et praeterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in praesenti: adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium,* ut dicitur I. ad Corinthios 4.; et illud testimonium nulli juranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III. 484

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR TRES COMITES JURAMENTI, VIDELICET: JUSTITIA, JUDICIUM, ET VERITAS.

(Infr. art. 7. corp. et q. 98. art. 1. ad 1. et 3. Dist. 39. q. 3. et Quodl. 5. art. 7.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter ponantur *tres* comites juramenti, videlicet: *justitia, judicium,* et *veritas:* ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tamquam diversa: sed horum trium unum includitur in altero: quia veritas est pars justitiae secundum Tullium *(lib. 2. de Invent.):* judicium autem est actus justitiae, ut supra habitum est *(q. 60. art. 1.);* ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Praeterea. Multa alia requiruntur ad juramentum; scilicet: devotio, et fides, per quam credamus Deum omnia scire, et mentiri non posse; ergo videtur, quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Praeterea. Haec tria in quolibet opere humano requirenda sunt, nihil enim debet fieri contra justiam, aut veritatem, aut sine judicio, secundum illud primae ad Timoth. 3.: *Nihil facias sine praejudicio,* idest sine praecedenti judicio; ergo haec tria non magis debent associari juramento, quam aliis humanis actibus.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. 4.: *Jurabis: Vivit Dominus, in veritate, in judicio, et in justitia:* quod exponens Hieronymus dicit *(et habetur cap. 2. 22. q. 2.):* « Animadvertendum est, quod jusjurandum hos habet comites, scilicet: veritatem, judicium, et justitiam ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.),* juramentum non est bonum, nisi ei qui bene utitur juramento : ad bonum autem usum juramenti *duo* requiruntur: *primo* quidem, quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa, et discrete juret: et quantum ad hoc requiritur judicium, scilicet discretionis ex parte jurantis: *secundo* quantum ad id quod per juramentum confirmatur; ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum: et quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis juramento confirmat, quod verum est: et justitia, per quam confirmat quod licitum est: *judicio* autem caret juramentum incautum: *veritate* autem juramentum mendax: *justitia* autem juramentum iniquum, sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod *judicium* non sumitur hic pro executione justitiae, sed pro judicio discretionis, ut dictum est *(in corp.):* neque etiam *veritas* hic accipitur, secundum quod est pars justitiae, sed secundum quod est quaedam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod devotio, et fides, et omnia hujusmodi, quae exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio: alia enim duo pertinent ad rem, de qua juratur, ut dictum est *(in corp. art.):* quamvis posset dici, quod justitia pertinet ad causam, pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cujus verba juramento confirmantur; et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum, quam ad alios humanos actus.

ARTICULUS IV. 485

UTRUM JURARE SIT ACTUS RELIGIONIS, SIVE LATRIAE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod juramentum non sit actus religionis, sive latriae: actus enim latriae sunt circa aliqua sacra, et divina: sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. 6.; ergo jurare non est actus religionis, seu latriae.

2. Praeterea. Ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit *(lib. 2. de Invent.)*: sed ille qui jurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem; ergo jurare non est actus religionis, seu latriae.

3. Praeterea. Finis religionis, seu latriae est reverentiam Deo exhibere: hoc autem non est finis juramentis sed potius aliquod verbum confirmare; ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. 6.: *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis:* loquitur autem ibi de servitute latriae; ergo jurare est actus latriae.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet *(art. 1. huj. q.)*, ille, qui jurat, invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quae dicit: nihil autem confirmatur, nisi per aliquid quod certius est, et potius; et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem; utpote cujus veritas est indefectibilis, et cognitio universalis: et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet; unde et Apostolus dicit ad Hebr. 6. quod *homines per majorem se jurant;* et Hieronymus dicit super Matth. 5. super illud: *Ego autem dico, non jurare* quod « qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum, per quem jurat »: Phil. etiam dicit in 1. Metaph. *(cap. 3.)* quod « juramentum est honorabilissimum »: exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam; unde manifestum est, quod juramentum est actus religionis, sive latriae.

Ad primum ergo dicendum, quod in juramento *duo* considerantur; scilicet: *testimonium* quod inducitur: et hoc est divinum; et *id* super quod inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; et hoc est humanum; pertinet ergo juramentum ad religionem ratione *primi,* non autem ratione *secundi.*

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quoa pertinet ad Dei reverentiam, et honorem: et sic aliquid offert Deo, scilicet: reverentiam, et honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quae facimus, debemus in Dei reverentiam facere; et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus: sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximis proveniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, et nostram utilitatem.

ARTICULUS V. 486

UTRUM JURAMENTUM SIT APPETENDUM, ET FREQUENTANDUM, TAMQUAM UTILE, ET BONUM.

(Supr. q. 89. art. 3. corp. et 1-2 q. 107. art. 2. corp. et 3. Dist. 39. q. 1. art. 2. et Rom. 1. lect. 5.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod juramentum sit appetendum et frequentandum, tamquam utile et bonum: sicut enim votum est actus latriae, ita et juramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius, et magis meritorium, quia votum est actus latriae, ut supra dictum est *(q. 88. art. 5.)*; ergo pari ratione facere, vel dicere aliquid cum juramento, est laudabilius: et sic juramentum est appetendum, tamquam per se bonum.

2. Praeterea. Hieronymus dicit super Matth. *(loc. cit.)* quod « qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum, quem jurat »: sed venerari, aut diligere Deum, est appetendum tamquam per se bonum; ergo et juramentum.

3. Praeterea. Juramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem: sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est; ergo juramentum est appetendum tamquam bonum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 23.: *Vir multum jurans replebitur iniquitate;* et August. dicit in libro de Mendacio *(cap. 15.)*, quod « praeceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut tamquam in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum ».

Respondeo dicendum, quod id, quod non quaeritur nisi ad subveniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt necessaria: sicut patet de medicina, quae quaeritur ad subveniendum infirmitati: juramentum autem quaeritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit; et ideo juramentum non est habendum inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae sunt huic vitae necessaria, quibus indebite utitur, quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis; unde August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 17.)*: « Qui intelligit non in bonis, (idest per se appetendis), sed in necessariis jurationem habendam, refraenet se, quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat ».

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto, et juramento: nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso sit religionis actus: sed in juramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem; et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus; quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione, aut dilectione ejus, per quem jurat, non autem ordinat juramentum ad venerandum, aut diligendum eum, per quem jurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium praesenti vitae.

Ad tertium dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quanto est virtuosior, tanto majus nocumentum inducit, si non debite sumatur; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum; tanto est magis periculosum, nisi

debite inducatur: quia, ut dicitur Eccli. 23.: *Si frustraverit,* idest deceperit fratrem, *delictum ipsius supra ipsum eris:* ut Augustinus dicit: « Et si dissimulaverit, quasi per simulationem jurando falsum », *delinquit dupliciter:* quia scilicet simulata aequitas est duplex iniquitas: et si in vacuum juraverit, idest sine debita causa, et necessitate, non justificabitur.

ARTICULUS VI. 487

UTRUM LICEAT PER CREATURAS JURARE.

(3. Dist. 39. art. 1. et in expos. lit. et Heb. 6. lect. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat per creaturas jurare: dicitur enim Matthaei 5.: *Ego dico vobis, non jurare omnino, neque per coelum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum:* quod exponens Hieronym. dicit: « Considera, quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per coelum et terram, etc. ».

2. Praeterea. Poena non debetur nisi culpae: sed jurandi per creaturas adhibetur poena: dicitur enim 22. q. 1. *(cap. 9.):* « Clericum per creaturas jurantem acerrime objurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit »; ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Praeterea. Juramentum est actus latriae, sicut dictum est *(art. 4. huj. q.):* sed cultus latriae non debetur alicui creaturae, ut patet Rom. 1.; ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quod Joseph juravit *per salutem Pharaonis,* ut legitur Gen. 42.: ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3.), duplex* est juramentum. *Unum* quidem, quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur: et hoc juramentum innititur divinae veritati, sicut et fides: fides autem est per se quidem, et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est *(q. 1. art. 1.):* et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad juramentum aliquae creaturae, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur: sicut juramus per Evangelium, idest per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, et observaverunt. *Alius* autem *modus* jurandi est per execrationem: et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur: et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem, quam diligit: sicut et Apostolus juravit 3. ad Corinth. 1. dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam,* quod autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, *utroque* modo intelligi potest; *vel* per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; *vel* per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinae justitiae, ad cujus executionem principes terrae constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina; unde Hieron. ibidem subdit, quod « Judaei per Angelos, et caetera hujusmodi jurantes, creaturas vene-

rabantur Dei honore »: et eadem ratione punitur secundum Canones *(loc. cit. in arg. 2.)* Clericus per creaturam jurans; quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet; unde in sequenti cap. dicitur ex Pio Papa: « Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in Ecclesiastico ordine est, deponatur ».

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod cultus latriae adhibetur ei, cujus testimonium jurando invocatur; et ideo praecipitur Exod. 23.: *Per nomen externorum deorum non jurabitis:* non autem exhibetur cultus latriae creaturis, quae in juramento assumuntur secundum modos praedictos.

ARTICULUS VII. 488

UTRUM JURAMENTUM HABEAT VIM OBLIGANDI.

(3. Dist. 39. art. 3. q. 1. et 2. et 4. Dist. 29. art. 1. ad 4. et Quodl. 3. art. 14. et Quodl. 5. art. 17. et Quodl. 12. art. 22.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod juramentum non habeat vim obligandi: inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur: sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit: sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet 2. Cor. 1.; ergo videtur, quod juramentum non sit obligatorium.

2. PRAETEREA. Virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in praedicamentis *(cap. de Oppos.):* sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est *(art. 4. huj. q.),* quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat desistere ab aliquo opere virtutis; ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. PRAETEREA. Quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc, quod sub juramento aliquid promittat: sed « tales a juramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti »; ut habetur extra, de jurejurand. cap.: *Verum in ea quaest.* etc.; ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. PRAETEREA. Nullus potest obligari ad duo opposita: sed quandoque oppositum est, quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum praestatur; ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5.: *Reddes Domino juramenta tua.*

RESPONDEO dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid, quod est faciendum, vel dimittendum; unde non videtur respicere juramentum assertorium, (quod est de praesenti, vel de praeterito); neque etiam juramentum de his, quae sunt per alias causas fienda; sicut si quis juramento assereret, quod cras pluvia esset futura; sed solum in his, quae sunt fienda per illum qui jurat: sicut autem juramentum assertorium, quod est de praeterito, vel de praesenti, debet habere veritatem; ita etiam et juramentum de his, quae sunt fienda a nobis in futurum; et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem: diversimode tamen: quia in juramento, quod est de praeterito, vel praesenti, obligatio est non respectu rei, quae jam fuit, vel est; sed respectu ipsius actus jurandi; ut scilicet juret id, quod jam verum est, vel fuit: sed in juramento, quod praestatur de his, quae sunt fienda a nobis, obligatio cadit e

contra super rem, quam aliquis juramento firmavit, tenetur enim aliquis, ut faciat verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento; si autem est talis res, quae in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium; nisi forte quod erat ei possibile, quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum: puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum; quae ei postmodum vi, vel furto subtrahitur; tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod juravit; licet teneatur facere quod in se est; sicut etiam supra circa obligationem voti diximus *(q. praec. art. 3. ad 2.)*: si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia: et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum, secundum enim August. *(ex cap. 4. lit. de Bono Conjug., sed hab. expres. cap.: Si aliquid, et cap.: Inter caetera, 22. q. 4.)*, utrumque eorum vergit in deteriorem exitum [al. *Secundum enim utrumque horum vergit in detrimentum*]; sic ergo dicendum est, quod quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet: judicium, et justitia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur; sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id, quod proponit se facturum; quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis: sed juramentum adhiberi non debet nisi in re, de qua aliquis firmiter certus est, et ideo si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum *dupliciter: uno modo,* quia ab ipso principio habet pejorem exitum, *vel* quia est secundum se malum (sive cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium); sive quia est majoris boni impeditivum; puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet praelationem in casu in quo expedit eam accipere, vel si quia aliud est hujusmodi: hujusmodi enim juramentum a principio est illicitum: differenter tamen: quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum servando: si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, inquantum ponit obicem Spiritui Sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multo melius facit, si non servet; *alio modo* vergit in deteriorem exitum propter aliquid, quod de novo emerserit, quod fuit impraemeditatum: sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellae saltanti se daturum quod petiisset, hoc enim juramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret: sed impletio juramenti fuit illicita; unde Ambrosius dicit in primo de Officiis *(lib. 3.)*: « Est contra officium nonnumquam promissum solvere, sacramentum custodire: sicut Herodes, qui necem Joannis praestitit, ne promissum negaret ».

Ad tertium dicendum, quod in juramento, quod quis coactus facit, *duplex* est obligatio: *una* quidem, qua obligatur homini, cui aliquid promittit: et talis obligatio tollitur per coactionem; quia ille qui vim intulit, hoc meretur, ut ei promissum non servetur: *alia* autem est obligatio, qua quis Deo obligatur, ut impleat quod per nomen ejus promisit: et talis obligatio non

tollitur in foro conscientiae; quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare: potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel praelato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit; quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum: esset enim contra justitiam publicam; romani autem Pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem jurantis intentio, et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus, cui juramentum praestatur: unde Isidorus dicit *(lib. 2. de Sum. Bono, cap. 31. a med.)* : « Quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit »: et quod intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur: « Dupliciter reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit »; si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis: unde Gregor. dicit 26. Moralium *(cap. 7. circa medium)* : « Humanae aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant: divina vero judicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur ».

ARTICULUS VIII. 489

UTRUM MAJOR SIT OBLIGATIO JURAMENTI, QUAM VOTI.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod major sit obligatio juramenti, quam voti; votum enim est simplex promissio: sed juramentum, supra promissionem adhibet divinum testimonium; ergo major est obligatio juramenti, quam voti.

2. Praeterea. Debilius solet per fortius confirmari: sed votum interdum confirmatur juramento; ergo juramentum est fortius, quam votum.

3. Praeterea. Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est *(q. 88. art. 1.)*; obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur: cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio juramenti sit fortior, quam obligatio voti.

Sed contra. Per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini; magis autem obligatur homo Deo, quam homini; ergo major est obligatio voti, quam juramenti.

Respondeo dicendum, quod *utraque* obligatio, scilicet: *voti, et juramenti,* causatur ex aliquo divino: aliter tamen, et aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate, quam Deo debemus; ut scilicet ei promissum solvamus: obligatio autem juramenti causatur ex reverentia, quam debemus ei; ex qua tenemur, quod verificemus id, quod per nomen ejus promittimus: omnis autem infidelitas irreverentiam continet: sed non convertitur, videtur enim infidelitas subjecti ad Dominum esse maxima irreverentia; et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium, quam juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio, non quaecumque, sed Deo facta; cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmatas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est: habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX. 490

UTRUM ALIQUIS POSSIT IN JURAMENTO DISPENSARE.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus possit dispensare in juramento: sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de praeterito, vel praesenti; ita etiam ad juramentum promissiorium, quod est de futuro: sed nullus potest cum aliquo dispensare, quod de praesentibus, vel praeteritis juret contra veritatem; ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id, quod cum juramento in futurum promisit.

2. Praeterea. Juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus, cui fit promissio; sed ille, ut videtur non potest relaxare; quia est contra reverentiam divinam; ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Praeterea. In voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis, quae soli Papae reservantur, ut supra habitum est *(q. praec. art. 12. ad 3.)*; ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare: quod tamen videtur esse contra jura *(cap.: Auctoritatem, et seq. 15. q. 6. et cap.: Si vero, de jurejurando)*; non ergo videtur, quod in juramento possit dispensari.

Sed contra est, quod votum est majoris obligationis, quam juramentum, ut supra dictum est *(art. praec.)*: sed in voto potest dispensari; ergo et in juramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 10. q. praec.)*, necessitas dispensationis tam in lege, quam in voto est propter hoc, quod id quod in se vel universaliter consideratum est utile, et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum, et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto: quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quae debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiae; si sit nocivum, repugnat judicio; et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio, quae fit in juramento, non se extendit ad hoc, quod aliquid contra juramentum fiat: hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub praecepto divino, quod est indispensabile: sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus *(q. praec. art. 10. ad 2.)*. Materia autem juramenti assertorii, quod est de praeterito, vel praesenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam sed referretur ad ipsum actum juramenti; unde talis dispensatio directe esset contra praeceptum divinum: sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest; ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum, vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti, et ideo dispensari potest in juramento promissorio; quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur praecepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub juramento *dupliciter*. *Uno modo*, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius; puta si sub juramento promittat, se serviturum ei, vel pecuniam daturum; et a tali promissione potest absolvere ille, cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvisse promissum, quando facit de eo secundum ejus voluntatem [al. *utilitatem*]. *Alio modo* promittit aliquis alteri, quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem aliorum; puta si aliquis sub juramento promittat alicui, se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille, cui promittitur, non potest absolvere promittentem; quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo: nisi forte sit interposita conditio, ratione cujus possit; scilicet, si illi videbitur, cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud, quod cadit sub juramento promissorio, est manifeste repugnans justitiae: *vel* quia est peccatum; sicut cum aliquis jurat, se facturum homicidium: *vel* quia est majoris boni impeditivum; sicut cum aliquis jurat, se non intraturum religionem: et tale juramentum dispensatione non indiget: sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare: in secundo autem casu licitum est et servare, et non servare, ut supra dictum est *(art. 7. huj. q. ad 2.)*. Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur, de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu: et in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid, quod est manifeste licitum, et utile: et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio, vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papae, qui habet curam universalis Ecclesiae; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter, quae ad dispensationem rerum Ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis: sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum, quod a sibi subditis factum est, circa ea quae ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellae, et vir uxoris, ut dicitur Num. 30. sicut et supra de voto dictum est *(q. praec. art. 8. et 9.)*.

ARTICULUS X. 491

UTRUM JURAMENTUM IMPEDIATUR PER ALIQUAM CONDITIONEM PERSONAE, VEL TEMPORIS.

(3. Dist. 39. in expos. lit.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personae, vel temporis: juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum ad Hebr. 6.: sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore; ergo videtur, quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personae, vel temporis.

2. Praeterea. Majus est jurare per Deum, quam per Evangelia, unde Chrysost. dicit *(homil. 44. in opere imperfecto, a med.)*: « Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere, qui jurat per Deum: sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur: quibus dicendum est: Stulti, Scripturae propter Deum factae sunt, non Deus propter Scripturas »: sed cujuslibet

conditionis personae, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum; ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Praeterea. Idem non causatur ex contrariis causis; quia contrariae causae sunt contrariorum: sed aliqui excluduntur a juramento propter defectum personae; sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri; non ergo videtur, quod aliqui prohibeantur jurare, vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Praeterea. Nullus homo vivens in hoc mundo est tantae dignitatis, sicut Angelus: dicitur enim Matth. 11. quod *qui minor est in regno coelorum, major est illo,* scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente: sed Angelo convenit jurare: dicitur enim Apoc. 10., quod *Angelus juravit per viventem in saecula saeculorum;* ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento.

Sed contra est, quod habetur 2. q. 5. *(cap. 4.)*: « Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur »; et 22. q. 5. *(cap. 22.)* dicitur: nullus ex Ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare praesumat.

Respondeo dicendum, quod in juramento *duo* sunt consideranda. *Unum* quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur: et quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia; et propter hoc a juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum; quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum praestare: et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur; quia ex retroactis praesumitur, quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt; et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur 22. q. 5. *(cap. 16.)*: « Honestum est, ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate, et timore Dei ». *Aliud* autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur: non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur: hoc autem derogat dignitati personae, ut dubitetur de veritate eorum, quae dicit; et ideo personis magnae dignitatis non convenit jurare. Propter quod dicitur 2. q. 5. cap.: *Si quis Presbyter,* quod « Sacerdotes ex levi causa jurare non debent »: tamen « pro aliqua necessitate, vel magna utilitate licitum est eis jurare, et praecipue pro spiritualibus negotiis »; pro quibus etiam juramenta competit praestare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum: non autem tunc sunt juramenta praestanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt, qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum: et quidam sunt, quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quod juramentum secundum se consideratum tanto fortius est, et magis obligat, quanto majus est id, per quod juratur, ut August. dicit ad Public. *(epist. 154.)*; et secundum hoc majus est jurare per Deum, quam per Evangelia: sed potest esse e converso propter modum jurandi, utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione, et solemnitate; juramentum autem, quod fit per Deum, fiat leviter, et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiae, et defectus; et hoc modo aliqui impediuntur a juramento; quia sunt majoris auctoritatis, quam quod eos jurare

deceat; aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis, quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod juramentum Angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum; sed ad ostendendum id, quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere: sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur; sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

QUAESTIO XC.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADJURATIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum liceat adjurare homines.
Secundo. Utrum liceat adjurare daemones.
Tertio. Utrum liceat adjurare irrationales creaturas.

ARTICULUS I. 492

UTRUM LICEAT ADJURARE HOMINEM.

(Supr. q. 83. art. 17. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non liceat hominem adjurare: dicit enim Orig. super Matth. *(tract. 35. ante med.)*: « Aestimo, quoniam non oportet, ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alterum: si enim jurare non licet quantum ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet: et propterea manifestum est, quod Princeps sacerdotum Jesum illicite adjuravit per Deum vivum ».

2. Praeterea. Quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit: sed non licet alium invitum cogere; ergo videtur, quod nec liceat aliquem adjurare.

3. Praeterea. Adjurare est aliquem ad jurandum inducere: sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt; ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes: Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. 12., quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere; ergo licitum est alios adjurare.

Respondeo dicendum, quod ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit; quod est seipsum immobiliter

ordinare ad aliquid agendum: sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet *(q. 83. art. 1.)*; cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum, quae sunt ab alio agenda; et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem: non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestiti juramenti compellere; si ergo aliquis per invocationem divini nominis, vel cujuscumque rei sacrae, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet: tamen propter aliquam necessitatem superiores suos tali genere adjurationis constringere possunt: si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicujus rei sacrae, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione, qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi jurando; sic enim princeps sacerdotum praesumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adjuratione, quae necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare: aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum; nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacrae immutare intendimus: quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis: sed quod a Deo per aeternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

ARTICULUS II. 493

UTRUM LICEAT DAEMONES ADJURARE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non liceat daemones adjurare: dicit enim Orig. super Matth. *(tract. 35. ante med.)*: « Non est secundum potestatem datam a Salvatore, adjurare daemonia: judaicum enim est hoc »: non autem debemus Judaeorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data; ergo non est licitum daemones adjurare.

2. Praeterea. Multi necromanticis incantationibus daemones invocant per aliquid divinum, quod est adjurare; si ergo licitum est daemones adjurare, licitum est necromanticis incarnationibus uti, quod patet esse falsum; ergo et primum.

3. Praeterea. Quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit: sed non licet cum daemonibus societatem facere, secundum illud 1. Cor. 10.: *Nolo vos socios fieri daemoniorum;* ergo non licet daemones adjurare.

Sed contra est, quod dicitur Mar. ult.: *In nomine meo daemonia ejicient:* sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare; ergo licitum est daemones adjurare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, *duplex* est adjurandi modus: *unus* quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri: *alius* autem per modum compulsionis: *primo autem modo* non licet daemones adjurare; quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam, vel amicitiam pertinere, qua non licet ad daemones uti; *secundo* autem adjurationis *modo*, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet; daemones enim in cursu hujus vitae nobis adversarii constituuntur: non autem eorum actus nostrae dispositioni subduntur, sed dispositioni divinae, et sanctórum Angelorum: quia ut August. dicit in 3. de Trinit. *(cap. 4. ante med.)*: « Spiritus desertor regitur per spiritum justum: possumus ergo daemones adjurando per virtutem divini nominis tamquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter, vel corporaliter », secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc. 10.: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, ut supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit;* non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsi habendam: nisi forte ex speciali instinctu, vel revelatione divina aliqui sancti ad aliquos effectus daemonum operatione utantur: sicut legitur de beato Jacobo, quod per daemones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione, quae non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolae deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adjurationibus, et invocationibus daemonum ad aliquid ab eis addiscendum, vel adipiscendum: et hoc est illicitum, ut dictum est *(in corp.)*; unde Chrysost. dicit Marc. 1., exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit: *Obmutesce, et exi ab homine (conc. 2. de Lazaro, inter princ. et med.)*: « Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus demonibus, quantumcumque denuntient veritatem ».

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adjuratione, qua imploratur auxilium daemonum ad aliquid agendum, vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere; sed quod aliquis adjurando daemones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS III. 494

UTRUM LICEAT IRRATIONALEM CREATURAM ADJURARE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non liceat adjurare irrationalem creaturam; adjuratio enim fit per locutionem; sed frustra sermo dirigitur ad eum, qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura; ergo vanum est, et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Praeterea. Ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio: sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem; ergo videtur, quod ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Praeterea. *Duplex* est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet *(art. 1. et 2. praec.)*: *unus* quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quae non est domina sui actus: *alia* autem adjuratio est per modum compulsionis; qua etiam, ut videtur, ad eam

uti non possumus: quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solum illius, de quo dicitur Matth. 8.: *Quia venti, et mare obediunt ei;* ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est, quod Simon, et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis praecepisse ut in desertum locum discederent.

Respondeo dicendum, quod creaturae irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes: eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet: sicut motus sagittae etiam est quaedam operatio sagittantis; et ideo operatio irrationalis creaturae non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur: pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus; sic ergo adjuratio, qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi *dupliciter: uno modo,* ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se: et *sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare; aliò modo,* ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur, et movetur; et sic *dupliciter* adjuratur irrationalis creatura: *uno* quidem *modo* per modum deprecationis ad Deum directae; quod pertinet ad eos, qui divina invocatione miracula faciunt; *alio modo* per modum compulsionis; quae refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis: et talis est modus adjurandi in Ecclesia exorcismis, per quos daemonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis; adjurare autem daemones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XCI.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM, VEL LAUDEM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem, vel laudem; et de oratione quidem jam dictum est *(q. 83.);* unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quaeruntur duo.

Primo. Utrum Deus sit ore laudandus.
Secundo. Utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS I. 495

UTRUM DEUS SIT ORE LAUDANDUS.

(3. Dist. 9. q. 1. art. 3. q. 3. corp. et ad 2. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 1. et Ps. 52. corp. 1. et 2. et Eph. 5. lect. 7.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit ore laudandus: dicit enim Philos. in 1. Eth. *(cap. ult.): Optimorum non est laus, sed majus*

aliquid, et melius: sed Deus est super omnia optima; ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude; unde et Eccli. 43. dicitur, quod Deus *major est omni laude.*

2. Praeterea. Laus Dei ad cultum ipsius pertinet: est enim religionis actus: sed Deus mente colitur magis, quam ore; unde Dominus, Matth. 15., contra quosdam inducit illud Isa. 29.: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me;* ergo laus Dei magis consistit in corde, quam in ore.

3. Praeterea. Homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur: sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur, unde dicitur Proverb. 27.: *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium:* sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora; tum quia immutabilis est; tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat; ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est, quod in Psal. 62. dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum.*

Respondeo dicendum, quod verbis *alia* ratione utimur ad Deum, et *alia* ratione ad hominem; ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus; et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat, quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur, ad meliora provocemus, et alios, apud quos laudatur, in bonam opinionem, et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus; sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos, et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus; et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem; cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm. 49.: *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei;* et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his, quae sunt contra Deum, secundum illud Isaiae 48.: *Laude mea infraenabo te, ne intereas;* prodest etiam laus oris ad hoc, quod aliorum affectus provocetur in Deum, unde dicitur in Psalm. 33.: *Semper laus ejus in ore meo,* et postea subditur: *Audiant mansueti, et laetentur: magnificate Dominum mecum.*

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo *dupliciter* possumus loqui: *uno modo* quantum ad ejus essentiam: et sic, cum sit incomprehensibilis, et ineffabilis, major est omni laude: debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia, et latriae honor; unde et in Psal. 64. secundum translationem Hieron. *(in suo Psalterio Hebraico, et in vers. Chald.)* dicitur: *Tibi silet laus, Deus* (quantum ad primum): et *tibi reddetur votum* (quantum ad secundum): *alio modo* secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur: et secundum hoc debetur laus Deo, unde dicitur Isa. 63.: *Miserationum Domini recordabor: laudem Domini super omnibus, quae reddidit nobis Dominus;* et Dionysius dicit 1. cap. de Div. Nom. *(a med. lect. 2.):* « Omnem sanctum Theologorum hymnum, idest divinam laudem, invenies ad beatos thearchiae, idest divinitatis, processus manifestative, et laudative Dei nominationes dividentem ».

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis: tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu: valet enim exterior laus oris ad excitandum interiorem

affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 496

UTRUM IN DIVINIS LAUDIBUS SINT CANTUS ASSUMENDI.

(Locis art. 1. inductis).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod cantus non sint assumendi in laudem divinam: dicit enim Apostolus ad Coloss. 3.: *Docentes, et commonentes, nosmetipsos in psalmis, et in hymnis, et canticis spiritualibus:* sed nihil debemus assumere in divinum cultum praeter ea, quae nobis auctoritate Scripturae traduntur; ergo videtur, quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

2. Praeterea. Hieron. super illud ad Ephes. 5.: *Cantantes, et psallentes in cordibus vestris Domino (et habetur cap.: Cantantes, Dist. 92.)* dicit: « Audiant haec adolescentuli, audiant hi, quibus in Ecclesiae est psallendi officium Deo non voce, sed corde cantandum: nec in tragoedorum modum guttur, et fauces medicamine liniendae sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur, et cantica »; non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Praeterea. Laudare Deum convenit parvis, et magnis, secundum illud Apocal. 19.: *Laudem dicite Deo nostro omnes sancti ejus, et qui timetis Deum, pusilli, et magni:* sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare, dicit enim Gregorius *(in Registr. lib. 4. epist. 44. a princ.)*, et habetur in Decretis Dist. 92. cap.: *In sancta Romana Ecclesia:* « Praesenti decreto constituo, ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant »; ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Praeterea. In veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis, et humanis cantibus, secundum illud Psal. 32.: *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi: cantate ei canticum novum:* sed instrumenta musica, sicut citharas, et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare; ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Praeterea. Principalior est laus mentis, quam laus oris; sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quae cantant, dum circa cantum student: tum etiam quia ea quae cantantur, minus ab aliis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur; ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est, quod Beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert lib. 9. Confess. *(cap. 7.)*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, laus vocalis ad hoc necessaria est, ut affectus hominis provocetur in Deum, et ideo quaecumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur: manifestum est autem, quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur; ut patet per Philos. in 8. Polit. *(cap. 5. 6. et 7.)* et per Boetium in prol. musicae *(seu lib. 1. cap. 1.)*; et ideo salubriter fuit institutum, ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi

infirmorum magis provocarentur ad devotionem; unde Augustin. dicit in 10. Confes. *(cap. 33.)*: « Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat »; et de se ipso dicit in 9. Conf. *(cap. 6.)*: « Flevi in hymnis, et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter ».

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea, quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea, quae exterius ore cantantur; inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. non simpliciter vituperat cantum sed reprehendit eos, qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem, vel delectationem provocandam; unde August. dicit in 10. Conf. *(cap. 33.)*: « Cum mihi accidit, ut me amplius cantus, quam res quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor; et tunc mallem non audire cantantem ».

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctinam, et praedicationem, quam per cantum; et ideo diaconi, et praelati, quibus competit per praedicationem, et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur; unde ibidem Gregorius dicit: « Consuetudo est valde reprehensibilis, ut in diaconatus ordine constituti modulationis vocis inserviant, quos ad praedicationis officium, et eleemosynarum studium vacare congruebat ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 8. Polit. *(cap. 6.)*: « Neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam: et si quid tale alterum est; sed quaecumque faciunt auditores bonos »: hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio: in veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum: tum quia pupulus erat magis durus, et carnalis: unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus; sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum, quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quae cantantur: sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum quia, ut August. dicit in 10. Confessionum *(cap. 33.)*: « Omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce, atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur » : et eadem etiam est ratio de audientibus in quibus etsi aliquando [al. *aliqui*], non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUAESTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et *primo* de illis, quae cum religione conveniunt in hoc, quod exhibent cultum divinum; *secundo* de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum, quae pertinent ad divinum cultum: *primum* autem horum pertinet ad superstitionem: *secundum* ad irreligiositatem; unde *primo* considerandum est de ipsa superstitione, et de partibus ejus: *deinde* de irreligiositate et partibus ejus.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.
Secundo. Utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. 497

UTRUM SUPERSTITIO SIT VITIUM RELIGIONI CONTRARIUM.

(Infr. q. 94. art. 1. corp. et q. 95. art. 1. corp. et q. 132. art. 3. corp. et 1. Dist. 9. q. 2. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod superstitio non sit vitium religioni contrarium: unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius; sed religio ponitur in definitione superstitionis: dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata, ut patet in Glossa *(interlin.)* ad Coloss. 2. super illud: *Quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione;* ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

2. Praeterea. Isidorus dicit in lib. 10. Etymolog. *(ad lit. S)*: « Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur, et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent »: sed hoc etiam potest fieri secundum verae religionis cultum; ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Praeterea. Superstitio quemdam excessum importare videtur; sed religio non potest habere excessum; quia, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 5. ad 3.)*, secundum eam non contingit aequale Deo reddere ejus quod debemus; ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Decem Chordis *(cap. 9. a med.)*: « Tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis »; sed cultus unius Dei pertinet ad religionem; ergo superstitio religioni opponitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 5. ad 3.)*, religio est virtus moralis; omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est *(1-2. q. 64. art. 1.)*; et ideo *duplex* vitium virtuti morali

opponitur: *unum* quidem secundum excessum: *aliud* autem secundum defectum; contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam, quae dicitur *quantum,* sed etiam secundum alias circumstantias: unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate, et magnificentia, vitium excedit virtutis medium: non quia ad majus aliquid tendat, quam virtus, sed forte ad minus: transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non habet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. 1. et 5.);* sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum; non quia plus exhibeat in cultum divinum, quam vera religio; sed quia exhibet cultum divinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus *bonum latronem;* ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud, Lucae 16.: *Filii hujus saeculi prudentiores filiis lucis sunt:* et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod *aliud* est etymologia nominis, et *aliud* est significatio nominis: etymologia enim attenditur secundum id, a quo imponitur nomen ad significandum: nominis vero significatio attenditur secundum id, ad quod significandum nomen imponitur: quae quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur a laesione pedis; non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset: similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud, a quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam: potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis; prout scilicet in cultu divino fit aliquid, quod fieri non debet.

ARTICULUS II. 498

UTRUM SINT DIVERSAE SUPERSTITIONIS SPECIES.

(Infr. q. 94. art. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint diversae superstitionis species; quia, secundum Philos. in 1. Topic. *(cap. 13. ante med.):* « Si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum »: sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur; ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Praeterea. Opposita sunt circa idem; sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea, quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est *(q. 81. art. 1.);* non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Praeterea. Ad Colossenses secundo super illud: *Quae sunt rationem habentia sapientiae in superstitione,* dicit Glossa *(ordin. Ambros. in fin. cap.),* « idest in simulata religione »; ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est, quod August. in 2. de Doctrina Christ. *(cap. 20. 21. 22. 23. et 24.)* diversas species superstitionis assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, vitium superstitionis consistit in hoc, quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est *(ibid. et 1-2. q. 72. art. 9.)*: non enim quaelibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta, vel diversos fines: secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 4. 6. 10. et 11.)*. Diversificantur ergo superstitionis species: *primo* quidem *ex parte modi: secundo ex parte objecti:* potest enim divinus cultus exhiberi, *vel* cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito; et haec est prima superstitionis species: *vel* cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae; et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus: ordinatur enim *primo* divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam: *et secundum hoc prima species hujus generis est idololatria,* quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae: *secundo* ordinatur ah hoc, quod homo instruatur a Deo, quem colit: *et ad hoc pertinet superstitio divinativa,* quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa: *tertio* ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur: et *ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum;* et haec tria tangit August. in secundo de Doctrina Christ. *(cap. 20. in princ.)* dicens: « Superstisiosum esse, quidquid institutum est ab hominibus ad facienda, et colenda idola pertinens », et hoc pertinet ad *primum:* et postea subdit *(ibid.)*: « Vel ad consultationes, et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita, atque foederata », quod pertinet ad *secundum:* et post pauca subdit: « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturae, et caetera hujusmodi »; quod pertinet ad *tertium.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionys. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*: « Bonum contingit ex una, et integra causa; malum autem ex singularibus defectibus »; et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut sup. habitum est *(art. praec. et q. 10. art. 5.)*: verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod divinationes, et observationes aliquae pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus daemonum: et sic pertinent ad quaedam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanae nomen religionis applicatur, prout in glossa sequitur; unde ista simulata religio nihil est aliud, quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito: sicut si aliquis tempore gratiae vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad literam loquitur glossa.

QUAESTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis; et *primo* de superstitione indebiti cultus veri Dei: *secundo* de superstitione idololatriae: *tertio* de superstitione divinationum: *quarto* de superstitione observationum.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.
Secundo. Utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I. 499

UTRUM IN CULTU VERI DEI POSSIT ESSE ALIQUID PERNICIOSUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum: dicitur enim Joel. 2.: *Omnis, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit:* sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus; ergo omnis cultus Dei confert ad salutem; nullus ergo est perniciosus.

2. Praeterea. Idem Deus est, qui colitur a justis quacumque mundi aetate: sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat, unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genesis 28.; ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Praeterea. Nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur; sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum: unde Gregor. scribit Augustin. Episcopo Anglorum *(lib. 12. Regist. epist. 31. ad interrogat. 3.)* proponenti quod sunt diversae Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione; « Mihi, inquit, placet, ut sive in Romanis, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, solicite eligas »; ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est, quod August. dicit in Epist. ad Hieron. *(82. ol. q. 19. ante med.)* et habetur in Glos. ad Galat. 2. *(interl. et ord. sup. illud: Ut nos in servitutem, etc.)*, quod « legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera »; et tamen legalia ad cultum Dei pertinent; ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Aug. dicit in lib. de Mendacio *(cap. 14. in princ.)*: « Mendacium maxime perniciosum est, quod fit in his, quae ad Christianam religionem pertinent »; est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati: sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet *(q. 81. art. 7.)*; et ideo, si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit *dupliciter*: *uno* quidem *modo* ex parte rei significatae, a qua discordat significatio cultus: et hoc modo tempore novae legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum: *alio modo* potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc praecipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiae: sicut enim falsarius esset, qui aliqua proponeret ex parte alicujus, quae non essent ei commissa: ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum, unde Ambros. dicit *(sup. illud. 1. Cor. 11.: Quicumque edit panem)*: « Indignus est, qui aliter celebrat mysterium, quam Christus tradidit »; et propter hoc

etiam Glos. *(ordin. Ambros. sup. illud: Quae sunt rationem habentia)* dicit ad Colos. 2. quod « superstitio est, quando traditioni humanae religionis nomen applicatur ».

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum, qui in spiritu, et veritate eum colunt, ut dicitur Joan. 4.; et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quae salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur: postmodum vero exterioribus praeceptis circa hoc homines sunt instructi, quae praeterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quod diversae consuetudines Ecclesiae in cultu divino in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandae, et eas praeterire illicitum est.

ARTICULUS II. 500

UTRUM IN CULTU DEI POSSIT ESSE ALIQUID SUPERFLUUM.

(Supr. q. 81. art. 5. ad 1. et q. 92. art. 1. corp. et ad 3. et infr. q. 104. art. 2. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum; dicitur enim Eccli. 43.: *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc;* sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum; ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Praeterea. Exterior cultus est possessio quaedam cultus interioris, *quo Deus colitur fide, spe, et charitate,* ut Aug. dicit in Enchirid. *(cap. 3.):* sed in fide, spe, et charitate non potest esse aliquid superfluum; ergo neque in divino cultu.

3. Praeterea. Ad divinum cultum pertinet, ut ea Deo exhibeamus, quae a Deo accepimus; sed omnia bona nostra a Deo accepimus; ergo si totum quidquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 18.)* quod « bonus, verusque Chistianus etiam in literis sacris superstitiosa figmenta repudiat »; sed per sacras literas Deus colendus ostenditur; ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur superfluum *dupliciter: uno modo* secundum absolutam quantitatem: et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere, quod non sit minus eo, quod Deo debet: *alio modo* potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis; quia scilicet non est fini proportionatum: finis autem divini cultus est, ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente, et corpore; et ideo quidquid homo faciat, quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refraenationem concupiscentiarum, secundum Dei, et Ecclesiae ordinationem, et consuetudinem eorum, quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si *autem* aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod car-

nis concupiscentiae inordinatae refraenentur, aut etiam si sit praeter Dei, et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem, quae secundum Aug. *(epist. 86. parum a princ.)* pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum, et superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet; unde Aug. in lib. de Vera Relig. *(cap. 3. a med.)* inducit, quod dicitur Luc. 17.: *Regnum Dei intra vos est,* contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum quod, in ipsa Dei glorificatione implicatur, quod id quod fit, pertineat ad Dei gloriam, per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, et charitatem anima subjicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum; aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad haec non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUAESTIO XCIV.

DE IDOLOLATRIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de idololatria.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum idololatria sit species superstitionis.
Secundo. Utrum sit peccatum.
Tertio. Utrum sit gravissimum peccatorum.
Quarto. De causa hujus peccati.

Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur *(q. 10. art. 7. et 10.)*.

ARTICULUS I. 501

UTRUM IDOLOLATRIA RECTE PONATUR SPECIES SUPERSTITIONIS.

(3. Dist. 9. q. 1. art. 1. q. 3. ad 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 120.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod idololatria non ponatur recte species superstitionis: sicut enim haeretici sunt infideles, ita et idololatrae: sed haeresis est species infidelitatis, ut supra habitum est *(q. 11. art. 1.)*; ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Praeterea. Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio: sed idololatria videtur univoce dici latria cum ea, quae ad veram religionem pertinet: sicut enim appetitus falsae beatitudinis cum appetitu verae beatitudinis univoce dicitur; ita cultus falsorum Deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria verae religionis; ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Praeterea. Illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis species: sed idololatria nihil esse videtur: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 8.: *Scimus, quia nihil est idolum in mundo:* et infra cap. 10.: *Quid ergo? dico, quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid?* Quasi dicat: *Non:* immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet; ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Praeterea. Ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum, cui non debetur: sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis; unde ad Rom. 1. quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt, et servierunt potius creaturae, quam creatori;* ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturae.*

Sed contra est, quod Act. 17. dicitur, quod cum Paulus Silam, et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritu ejus in ipso, videns idololatriae deditam civitatem;* et postea, cap. 22. dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video;* ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 92. art. 2.),* ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus; quod quidem praecipue fit, quando divinus cultus exhibetur, cui non debet exhiberi; debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est *(q. 81. art. 1.),* cum de religione ageretur; et ideo cuicumque creaturae divinus cultus exhibeatur, supersitiosum est. Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo [al. *hujusmodi; autem divinus cultus, sicut creaturae a sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, etc.*], puta per sacrificia, oblationes, et alia hujusmodi: ita etiam exhibebatur creaturae repraesentatae per aliquam formam sensibilem, vel figuram, quae idolum nuncupatur; diversimode tamen cultus divinus idolis exibebatur. *Quidam* enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quae virtute daemonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quod divinus cultus eis deberetur: et haec fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut August. dicit in 8. de Civ. Dei *(cap. 23.): alii* vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines; et utrumque horum tangit Apost. ad Rom. 1.: nam quantum ad primum, dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium;* quantum autem ad secundum, subdit: *Coluerunt, et servierunt potius creaturae, quam Creatori;* horum tamen fuit *triplex* opinio: *quidam* enim aestimabant, quosdam homines Deos fuisse, quos per eorum imagines colebant; sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi: *quidam* vero aestimabant, totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse, quam animam motu, et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus; unde putabant, toti mundo, et omnibus partibus ejus esse cultum divinitatis exhibendum, coelo, aëri, aquae, et omnibus hujusmodi partibus, et ad haec referebant nomina, et imagines suorum Deorum, sicut Varro dicebat, et narrat August. in 7. de Civ. Dei *(cap. 2. et 22.): alii* vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas *Deos* nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos *Angelos* dicimus; post quos ponebant animas coelestium corporum,

et sub his daemones, quos dicebant esse aerea quaedam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad Deorum, vel daemonum societatem assumi credebant, et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut August. narrat in 8. de Civ. Dei *(cap. 14.)* : has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerebant in mundo, et docebant in scholis: aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quae secundum figmenta poetarum repraesentabatur in theatris: aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quae per pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant; unde August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 20. in princ.)* : « Superstitiosum est, quidquid institutum ab hominibus est ad facienda, et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturae, vel, etc. ».

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa; ita superstitio est quaedam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum; quam quidem protestationem nomen idololatriae significat, non autem nomen haeresis, sed solum falsam opinionem; et ideo haeresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quod nomen latriae *dupliciter* potest accipi: *uno* enim *modo* potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis, *latria,* cuicumque exhibeatur; quia illud, cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione; et secundum hoc latria univoce dicetur, secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso; *alio modo* accipitur latria, prout est idem religioni: et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est, quod cultus divinus exhibeatur ei, cui debet exhiberi: et secundum hoc latria aequivoce dicitur de latria verae religionis, et de idololatria: sicut prudentia aequivoce dicitur de prudentia, quae est virtus, et de prudentia, quae est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit, *idolum nihil esse in mundo ;* quia imagines illae, quae idola dicebantur, non erant animatae, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu, et corpore; et similiter intelligendum est, quod idolis immolatum non est aliquid; quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiae neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judaei.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen, *idololatria,* ad significandum quemcumque cultum creaturae, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II. 502

UTRUM IDOLOLATRIA SIT PECCATUM.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 120.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum: nihil enim est peccatum, quod vera fides in cultum Dei assumit: sed vera

fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum, nam et in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. 25., et in Ecclesia quaedam imagines ponuntur, quas fideles adorant; ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Praeterea. Cuilibet superiori est reverentia exhibenda: sed angeli, et animae sanctorum sunt nobis superiores; ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Praeterea. Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Joan. 4.: *Deum oportet adorare in spiritu, et veritate;* et August. dicit in Enchir. *(cap. 3.)*, quod « Deus colitur fide, spe, et charitate »: potest autem contingere, quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a vera fide non discedat; ergo videtur, quod sine praejudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est, quod Exod. 20. dicitur: *Non adorabis ea* (scilicet exterius), *neque coles* (scilicet interius), ut Glos. *(ordin.)* exponit: et loquitur de sculptilibus, et imaginibus; ergo peccatum est idolis exteriorem, vel interiorem cultum exhibere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui *dupliciter* erraverunt. *Quidam* enim putaverunt, quod offerre sacrificium, et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis, esset debitum, et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturae divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori: sed hoc irrationabiliter dicitur: nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit; et hoc est latriae cultus. Nec potest dici, sicut *quidam* putaverunt, haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tamquam meliori, meliora, scilicet purae mentis officia; quia, ut August. dicit in 10. de Civit. Dei *(cap. 19. cir. princ.)*, « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum: quocirca sicut orantes, atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei, cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nosipsi esse debemus ». Alii vero aestimaverunt, latriae cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tamquam per se bonum, aut optimum, sed tamquam vulgari consuetudini consonum, ut August. in 6. de Civit. Dei *(cap. 10. ad fin.)* introducit Senecam dicentem: « Sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus, hujusmodi cultum magis ad morem, quam ad rem pertinere ». Et in lib. de Vera Religione *(cap. 5. in princ.)* Aug. dicit: « Non esse religionem a philosophis quaerendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; et de suorum deorum natura, ac summo bono diversas, contrariasque sententias in scholis personabant »; et hunc etiam errorem secuti sunt quidam haeretici asserentes, non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet: sed hoc apparet manifeste falsum: nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus, quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id, quod sentit in mente; unde Aug. dicit contra Senecam, in 6. de Civ. Dei *(cap. 10. in fin.)*, quod « eo damnabilius colebat idola, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret ».

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo, seu templo, neque etiam nunc imagines in Ecclesia instituuntur, ut eis cultus latriae exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur, et confirmetur fides de excellentia angelorum, et sanctorum: secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicitur in Tertio. *(q. 25. art. 3.)*.

Ad secundum, et tertium patet responsio per ea, quae dicta sunt *(in corp.)*.

ARTICULUS III. 503

UTRUM IDOLOLATRIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

(1-2. q. 102. art. 3. ad 11. et Mal. q. 2. art. 10. corp. et 1. corp. 12. lect. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod idololatria non sit gravissimum peccatorum: pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur 8. Ethic. *(cap. 10. cir. princ.)*: sed cultus interior, qui consistit in fide, spe, et charitate, est melior, quam cultus exterior; ergo infidelitas, desperatio, et odium Dei, quae opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata, quam idololatria, quae opponitur cultui exteriori.

2. Praeterea. Tanto aliquod peccatum gravius est, quanto magis est contra Deum: sed directius aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam; ergo blasphemia, vel impugnatio fidei est gravius peccatum, quam idololatria.

3. Praeterea. Minora mala majoribus malis puniri videntur: sed peccatum idololatriae punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom 1.; ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriae.

4. Praeterea. August. dicit 20. contra Faust. *(cap. 9. cir. princ.)*: « Neque vos (scilicet Manichaeos) paganos dicimus, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem; eo quod multos colatis deos; verum vos in hoc esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt, quae sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis, quae omnino non sunt »; ergo vitium haereticae pravitatis est gravius, quam idololatria.

5. Praeterea. Super illud ad Galat. 4.: *Quomodo convertimini iterum ad infirma, et egena elementa?* dicit Glos. Hieron. *(et Petri Lomb. in hunc loc.)*: « Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pene par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant »; non ergo peccatum idololatriae est gravissimum.

Sed contra est, quod Levit. 15. super illud, quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis dicit Glos. *(ord. Hesich.)*: *Omne peccatum est immunditia animae, sed idololatria maxime.*

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi *dupliciter. Uno modo* ex parte ipsius peccati; et *sic peccatum idololatriae gravissimum est:* sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur, quod aliquis honorem regium alteri impendat, quam vero regi; quia quantum in se est, totum reipublicae perturbat ordinem; ita in peccatis, quae contra Deum committuntur, quae tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur, quod aliquis honorem divinum creaturae impendat; quia quantum est in se, facit alium

Deum in mundo, minuens principatum divinum. *Alio modo* potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter, quam ejus qui peccat ignoranter; et secundum hoc nihil prohibet, gravius peccare haereticos, qui scienter corrumpunt fidem, quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes: et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria praesupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum; si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est *(art. praec.)*.

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione poenae est, quod sit contra voluntatem, peccatum, per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum; ut ex hoc homo sibi ipsi, et aliis detestabilis reddatur: non autem oportet, quod sit gravius; et secundum hoc peccatum, quod est contra naturam, minus est quam peccatum idololatriae; sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod haeresis Manichaeorum etiam quantum ad genus peccati gravior est, quam peccatum aliorum idololatrarum; quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes: secus autem est de aliis haereticis, qui unum Deum confitentur, et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod observatio legis tempore gratiae non est omnino aequalis idololatriae secundum genus peccati, sed pene aequalis: quia utrumque est species pestiferae superstitionis.

ARTICULUS IV. 504

UTRUM CAUSA IDOLOLATRIAE FUERIT EX PARTE HOMINIS.

(2. Dist. 15. q. 1. art. 2. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 120. et Pot. q. 3. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod causa idololatriae non fuerit ex parte hominis: in homine enim nihil est, nisi vel natura, vel virtus, vel culpa; sed causa idololatriae non potuit esse ex parte naturae hominis; quin potius naturalis ratio hominis dictat, quod sit unus Deus, et quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis; similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere,* ut dicitur Matth. 7.: neque etiam ex parte culpae; quia ut dicitur Sap. 14.: « Infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis »; ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Praeterea. Ea quae ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur, non autem semper fuit idololatria; sed in secunda aetate legitur esse adinventa, *vel* a Nembroth, qui (ut dicitur) cogebat homines ignem adorare, *vel* a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit: apud Graecos

autem, ut Isidor. refert *(lib. 8. Etymol. cap. 11. aliquant. a princ.)*, Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit; Judaei vero dicunt, quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in sexta aetate idololatria ex magna parte; ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Praeterea. August. dicit 21. de Civit. Dei *(cap. 6. a med.)*: « Neque potuit primum, nisi illis (scilicet daemonibus) docentibus, disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, vel cogatur; unde magicae artes, earumque artifices extiterunt »; eadem autem ratio videtur esse de idololatria; ergo idololatriae causa non est ex parte hominum.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 14.: *Supervacuitas hominum haec,* scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum.*

Respondeo dicendum, quod idololatriae est *duplex* causa. *Una* quidem dispositiva: et *haec fuit ex parte hominum:* et hoc *tripliciter. Primo* quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt; et haec causa assignatur Sap. 14.: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum, qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam Deum colere coepit;* et ibidem etiam subditur, quod homines *aut affectui, aut regibus deservientes, incommunicabile nomen,* scilicet divinitatis, *lignis, et lapidibus imposuerunt. Secundo* propter hoc, quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut Philos. dicit in Poet. sua *(cap. 2. in princ.)*; et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt; unde dicitur Sap. 13.: *Si quis artifex faber de sylva lignum rectum secuerit, et per scientiam suae artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit. Tertio* propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap. 13.: *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Alia* autem *causa idololatriae consummativa fuit ex parte daemonum,* qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua, quae videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et in Psal. 95. dicitur: *Omnes dii gentium daemonia.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriae fuit ex parte hominis naturae defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est *(in corp. art.)*; et hoc etiam ad culpam pertinet: dicitur autem idololatria esse causa, initium, et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati, quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causae, vel occasionem praebendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam praecedere, quae ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quod, in prima aetate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum: in sexta autem aetate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriae.

QUAESTIO XCV.

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitione divinativa.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum divinatio sit peccatum.
Secundo. Utrum sit species superstitionis.
Tertio. De speciebus divinationis.
Quarto. De divinatione, quae fit per daemones.
Quinto. De divinatione, quae fit per astra.
Sexto. De divinatione, quae fit per somnia.
Septimo. De divinatione, quae fit per auguria, et alias hujusmodi observationes.
Octavo. De divinatione, quae fit per sortes.

ARTICULUS I. 505

UTRUM DIVINATIO SIT PECCATUM.

(2. Dist. 15. q. 1. art. 3. ad 4. et lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Isa. 3. lect. 4. princ.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod divinatio non sit peccatum: divinatio enim ab aliquo divino nominatur; sed ea quae sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent, quam ad peccatum; ergo videtur, quod divinatio non sit peccatum.

2. Praeterea. August. dicit in lib. 1. de Lib. Arbit. *(cap. 1. ante med.)*: « Quis audeat dicere, disciplinam esse malum? »; et iterum: « Nullo modo dixerim, aliquam intelligentiam malam esse posse »: sed aliquae artes sunt divinativae, ut patet per Philos. in lib. de Memor. *(cap. 1. parum a princ.)*: videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere; ergo videtur, quod divinatio non sit peccatum.

3. Praeterea. Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum; quia natura non inclinat nisi ad simile sibi; sed ex naturali inclinatione homines solicitantur praenoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem; ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 18.: *Non sit qui Pythones consulat, neque divinos;* et in Decret. 26. q. 5. *(cap. 2.)* dicitur: « Qui divinationes expetiunt, sub regula quinquennii, jaceant, secundum gradus poenitentiae definitos ».

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quaedam praenuntiatio futurorum. Futura autem *dupliciter* praenosci possunt: *uno* quidem *modo* in suis causis: *alio modo* in seipsis. Causae autem futurorum *tripliciter* se habent. *Quaedam* enim producunt ex necessitate et semper suos effectus: et hujusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci, et prae-

nuntiari possunt ex consideratione suarum causarum; sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. *Quaedam* vero causae producunt suos effectus, non ex necessitate, et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt: et per hujusmodi causas possunt praenosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscere, et praenuntiare possunt de pluviis, et siccitatibus; et medici de sanitate, vel morte. *Quaedam* vero causae sunt, quae si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod praecipue videtur de potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, secundum Philos. *(lib. 9. Metaph. tex. 3. et 18.)*; et tales effectus, vel etiam si quis effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis per considerationem causarum praenosci non possunt; quia eorum causae non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi praenosci non possunt, nisi in seipsis considerentur: homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt praesentes; sicut cum homo videt Socratem currere, vel ambulare, sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea, quae futura sunt, quasi praesentia, ut in 1. habitum est *(q. 14. art. 13. et q. 57. art. 3. et q. 86. art. 4.)*; unde dicitur Isa. 41.: *Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura praenuntiare, aut praenoscere quocumque modo praesumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est: et ex hoc aliqui *divini* dicuntur; unde dicit Isidorus in lib. 8. Etymolog. *(cap. 9. cir. med. et hab. cap.: Igitur, 26. q. 4.)*: « Divini dicti, quasi Deo pleni: divinitatem enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiae, hominibus futura conjectant »; divinatio ergo non dicitur, si quis praenuntiet ea, quae ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus; quae humana ratione praenosci possunt: neque etiam si quis futura alia contingentia Deo revelante cognoscat, tunc enim non ipse divinat, idest quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est, suscipit: tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum: hoc autem constat esse peccatum; unde *divinatio semper est peccatum;* et propter hoc Hieronym. dicit super Michaeam *(a med. comment. in cap. 3.)*, quod « divinatio semper in malam partem accipitur ».

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod artes quaedam sunt ad praenoscendum futuros eventus, qui ex necessitate, vel frequenter proveniunt, quae ad divinationem non pertinent: sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquae verae artes, seu disciplinae; sed fallaces, et vanae, ex deceptione daemonum introductae, ut dicit August. in 21. de Civ. Dei *(cap. 6. et 7.)*.

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

ARTICULUS II. 506

UTRUM DIVINATIO SIT SPECIES SUPERSTITIONIS.

(Infr. art. 3. et 2. Dist. 15. q. 1. art. 3. ad 4. et lib. 3. Contr. g. cap. 154.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod divinatio non sit species superstitionis; idem enim non potest esse species diversorum generum: sed divinatio videtur esse species curiositatis ut Augustinus dicit in lib. de Vera Religione *(ex cap. 38.)*; ergo videtur, quod non sit species superstitionis.

2. Praeterea. Sicut religio est cultus debitus, ita superstito cultus indebitus: sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere; ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Praeterea. Superstitio religioni opponitur: sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens; ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est, quod Origenes dicit in Periarchon *(ubi non occurrit, séd hab. expres. hom. 16. in Num. a med.)*: « Est quaedam operatio daemonum in ministerio praescientiae, quae artibus quibusdam ab his, qui se daemonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Haec autem omnia operatione daemonum fieri non dubito »: sed, ut Augustinus dicit in 2. de Doct. Christ. *(cap. 23. a med.)*: « Quidquid procedit ex societate daemonum, et hominum, superstitiosum est »; ergo divinatio est species superstitionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. q. 92. et 94.)*, superstitio importat indebitum cultum divinitatis: ad cultum autem Dei pertinet aliquid *dupliciter: uno modo,* cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi: *alio modo,* cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de juramento *(q. 89. in praefat. et art. 5. ad 2.)*; et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium daemonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium daemonum ad aliquid faciendum, vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit: *vel* quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda; *vel* quia daemones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate: de qua vanitate dicitur in Psalm. 39.: *Non respexit in vanitates, et insanias falsas*: vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum praenoscere tentat, unde praenosci non potest; manifestum est ergo, quod *divinatio species superstitionis est.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio pertinet ad curiositatem, quantum ad finem intentum, qui est praecognitio futurorum: sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi divinatio pertinet ad cultum daemonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito, vel expresso cum daemonibus.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium solicitudine; et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad praecognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus: in veteri autem lege, quae promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus; unde dicitur Isa. 8.: *Et cum dixerint ad vos: Quaerite a Pythonibus,*

et a divinis, qui strident in incantationibus suis, subdit quasi responsionem: *Numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis, et mortuis;* fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiae spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus praedixerunt.

ARTICULUS III. 507

UTRUM SIT DETERMINARE PLURES DIVINATIONIS SPECIES.

(Opusc. 25. cap. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit determinare plures divinationis species: ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species; sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto daemonum ad cognoscendum futura; ergo divinationis non sunt plures species.

2. Praeterea. Actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est *(1-2. q. 2. art. 3. et q. 18. art. 6.)*: sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad praenuntiationem futurorum; ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Praeterea. Signa non diversificant speciem peccati: sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati: sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa, ex quibus accipitur praecognitio futurorum; ergo non sunt diversae divinationis species.

Sed contra est, quod Isid. in lib. 8. Etymol. *(cap. 9.)* enumerat diversas species divinationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, omnis divinatio utitur ad praecognitionem futuri eventus aliquo daemonum consilio, vel auxilio: quod quidem vel expresse imploratur, vel praeter intentionem hominis se occulte daemon ingerit ad praenuntiandum futura quaedam, quae hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos, de quibus in primo dictum est *(q. 57. art. 3.)*. Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare *multipliciter: quandoque* quidem praestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui, et auditui hominum ingerentes ad praenuntiandum futura: et haec species vocatur *praestigium* ex eo, quod oculi hominum perstringuntur: *quandoque* autem per somnia; et haec vocatur *divinatio somniorum: quandoque* vero per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem: et haec species vocatur *necromantia:* quia, ut dicit Isid. in lib. 8. Etymol. *(cap. 9. ante med.)* νεκρὸν, graece *mortuum,* μαντεία vero *divinatio* nuncupatur; quia *quibusdam praecantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere: quandoque* vero futura praenuntiant per homines vivos; sicut in arreptitiis patet: et haec est *divinatio per Pythones;* et ut Isid. dicit *(loc. cit.)*: « Pythones a Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi »: *quandoque* vero futura praenuntiant per aliquas figuras, vel signa, quae in rebus inanimatis apparent quae quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia:* si autem in aqua *hydromantia:* si autem in aëre, *aëromantia:* si autem in igne, *pyromantia;* si autem in visceribus animalium immolatorum in aris daemonum, vocatur *aruspicium.* Divinatio autem, quae fit absque expressa daemonum invocatione, in *duo* genera dividitur: quorum *primum*

est, quando ad praenoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum: et si quidem aliquis conetur futura praenoscere ex consideratione situs, et motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus, vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium;* quod dicitur a garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos: in avibus enim hujusmodi praecipue considerari solent. Si vero hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quae quis retorquet ad futurum, quod vult praenoscere, hoc vocatur *omen:* et, sicut Valerius Max. dicit *(lib. 1. cap. 5. in princ.)*: « Omnium observatio aliquo contactu religionis innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur: quae fecit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret: *Signifer, statue signum, hic optime manebimus!* quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes ». Si autem considerentur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species, nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus (*χεὶρ* enim graece dicitur *manus*): divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa daemonum invocatione, pertinet divinatio, quae fit ex consideratione eorum, quae eveniunt ex quibusdam, quae ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiae;* sive per considerationem figurarum, quae proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis scriptis, vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inaequalibus propositis, quis majorem, vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat, vel etiam dum consideratur, quid aperienti librum occurrat; quae omnia *sortium* nomen habent; sic *ergo patet, triplex esse divinationis genus:* quorum *primum* est per manifestam daemonum invocationem; quod pertinet ad *necromanticos: secundum* autem est per solam considerationem dispositionis, vel motus alterius rei; quod pertinet ad *augures: tertium* est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquod occultum ; quod pertinet ad *sortes:* sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis *(in corp. art.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus praedictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis, multo enim gravius est daemones invocare, quam aliqua facere, quibus dignum sit ut se daemones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum, vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis: distinguuntur autem diversae species secundum propria objecta, sive materias; prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res, quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa, quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in demonstratione [al. *detractione*], sed sicut principia cognoscendi: manifestum est autem, quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV. 508

UTRUM DIVINATIO, QUAE FIT PER INVOCATIONES DAEMONUM, SIT LICITA.

(Infr. q. 96. art. 1. corp. et lib. 3. Contr. g. cap. 154.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod divinatio, quae fit per invocationes daemonum, non sit illicita: Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud 1. Pet. 2.: *Qui peccatum non fecit:* sed Dominus a daemone interrogavit: *Quod tibi nomen est?* qui respondit: *Legio; multi enim sumus,* ut habetur Mar. 5.; ergo videtur, quod liceat a daemonibus aliquid occultum interrogare.

2. Praeterea. Sanctorum animae non favent illicite interrogantibus; sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum Pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum praedixit, ut legitur 1. Regum 28.; ergo divinatio, quae fit per interrogationem a daemonibus, non est illicita.

3. Praeterea. Licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire: sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quae per daemones sciri possunt; sicut apparet in inventione furtorum; ergo divinatio, quae fit per invocationem daemonum, non est illicita.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 18.: *Non inveniatur in te, qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.*

Respondeo dicendum, quod omnis divinatio, quae fit per invocationes daemonum, est illicita, duplici ratione: quarum *prima* sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum daemone initum per ipsam daemonis invocationem: et hoc est omnino illicitum; unde contra quosdam dicitur Isa. 28.: *Dixistis: Percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et adhuc gravius esset, si sacrificium, vel reverentia daemoni invocato exhiberetur; *secunda* vero ratio sumitur ex parte futuri eventus: daemon enim, qui intendit perditionem hominum, ex hujusmodi suis responsis, etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur: et sic intendit perducere in aliquid, quod sit saluti humanae nocivum; unde Athanasius exponens illud, quod habetur Lucae 4.: *Increpavit illum, dicens: Obmutesce;* dicit *(hab. implic. Orat. 1. contra Arian. aliquant. a princ. et in Cat. aur. D. Th.):* « Quamvis vera fateretur daemon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget; ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur: nefas enim est, ut, cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur ».

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit, Lucae 8. *(sup. illud: Quod tibi nomen est? lib. 3. comment. cap. 8.):* « Non velut inscius Dominus inquirit, sed ut confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret »: aliud autem est inquirere aliquid a daemone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: et aliud est daemonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit ad Simplicianum *(lib. 2. q. 3. ante med.):* « Non est absurdum credere, aliqua dispensatione permis-

sum fuisse, ut non dominante arte magica, vel potentia, sed dispensatione occulta, quae Pythonissam, et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divina eum sententia percussurus »: vel non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat; sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per daemonum invocationem.

ARTICULUS V. 509

UTRUM DIVINATIO, QUAE FIT PER ASTRA, SIT ILLICITA.

(1. Dist. 15. q. 1. art. 3. ad 4. et lib. 3. Contr. g. 154. et Gal. 4. lect. 4.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod divinatio, quae fit per astra, non sit illicita: licitum est enim ex consideratione causarum praenuntiare effectus; sicut medici ex dispositione aegritudinis praenuntiant mortem; sed corpora coelestia sunt causa eorum, quae fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, 4. cap. de Div. Nomin. *(part. 1. lect. 2. et 3.)*; ergo divinatio, quae fit per astra, non est illicita.

2. Praeterea. Scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philos. in 1. Metaph. *(cap. 1. non longe a princ.)*: sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse praenosci; ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Praeterea. Divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum daemonibus inito; sed hoc non fit in divinatione, quae fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei; ergo videtur, quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in 4. Confess. *(cap. 3. in princ.)*: « Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur: quod tamen Christiana, et vera pietas repellit, et damnat ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.)*, divinationi, quae ex opinione falsa, vel vana procedit, ingerit se operatio daemonis, ut hominum animos implicet vanitati, aut falsitati: vana autem, aut falsa opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit praecognoscere, quae per ea praecognosci non possunt; est ergo considerandum, quid per coelestium corporum inspectionem de futuris possit praecognosci: et de his quidem, quae ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt praecognosci; sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Circa praecognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt: fuerunt enim qui dicerent, quod stellae potius significant, quam faciant ea, quae ex earum consideratione praenuntiantur, sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, a quo causatur), vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum: sicut iris quandoque significat serenita-

tem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones coelestium corporum, et motus sint effectus futurorum eventuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quae sit corporalis: possunt autem reduci in unam causam communem, quae est providentia divina: sed alia ratione disponuntur a divina providentia motus, et situs coelestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum: quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper, et eodem modo proveniant; haec autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant; unde non potest esse, quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum, nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus.

Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati coelestium corporum: *primo* quidem omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus: quia, ut probatur in 6. Metaph. *(tex. 4. 5. et 6.)*, ens per accidens non habet causam, et praecipue naturalem, cujusmodi est virtus coelestium corporum: quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum; sicut quod lapide cadente fiat terraemotus, vel quod homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus, haec enim, et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa; operatio autem naturae semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis: *secundo* autem subtrahuntur causalitati coelestium corporum actus liberi arbitrii, quod est *facultas voluntatis,* et *rationis.* Intellectus enim, sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione, ut patet per Philos. in 3. de Anima *(tex. 42.)*: nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream; unde impossibile est, quod corpora coelestia directe imprimant in intellectum, et voluntatem, hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu: quod Arist. in lib. 2. de Anima *(tex. 150. et 151.)*, imponit his, qui dicebant, quod talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum, deorumque, scilicet sol, vel coelum; unde corpora coelestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii: possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus; quia tamen vires sensitivae obediunt rationi, ut patet per Philos. in 3. de Anima *(tex. 42. et 47.)*, et 1. Ethic. *(cap. ult. a med.)*, nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem coelestium corporum homo potest per rationem operari; si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales, vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa, et vana opinione; et sic operatio daemonis se immiscet; unde erit divinatio superstitiosa, et illicita: si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura, quae ex coelestibus causantur corporibus, puta siccitates, et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio, nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera praenuntiant, contingit *dupliciter: uno* quidem *modo,* quia plures hominum passiones corporales sequuntur, et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem coelestium corporum: pauci autem sunt, idest soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes

moderentur; et ideo astrologi in multis vera praenuntiant, et praecipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine: *alio modo* propter daemones se immiscentes: unde August. in 2. super Gen. ad literam *(cap. 17. ad fin.)* dicitur: « Fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur: quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum, et seductorum operatione, qui quaedam vere de temporalibus rebus nosse permittuntur » ; unde concludit: « Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant ».

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM.

ARTICULUS VI. 510

UTRUM DIVINATIO, QUAE FIT PER SOMNIA, SIT ILLICITA.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et opusc. 25. cap. 4.).

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod divinatio, quae fit per somnia, non sit illicita: uti enim instructione divina non est illicitum: sed in somniis homines instruuntur a Deo, dicitur enim Job 33.: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit,* scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina;* ergo uti divinatione, quae est per somnia, non est illicitum.

2. PRAETEREA. Illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum: sed sancti viri leguntur somnia interpretati: sicut Joseph est interpretatus somnia pincernae Pharaonis, et magistri pistorum, ut legitur Gen. 40., et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur Dan. 2. et 4.; ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. PRAETEREA. Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare; sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum; ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis; ergo licitum est eis intendere.

SED CONTRA est, quod dicitur Deuter. 18.: *Non inveniatur in te, qui observet somnia.*

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 2. et 6. huj. q.)*, divinatio, quae innititur falsae opinioni, est superstitiosa, et illicita; ideo considerare oportet, quod sit verum circa praecognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum: *quandoque* quidem causa; puta cum mens alicujus solicita ex his, quae videt in somnis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum: *quandoque* vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis, et futuris eventibus; et secundum hoc plurimae praecognitiones futurorum in somniis fiunt; est ergo considerandum, quae sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere; sciendum est ergo, quod somniorum causa *quandoque* quidem est interius, *quandoque* autem exterius. Interior autem somniorum causa est *duplex. Una* quidem animalis; inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo, circa quae ejus cogitatio, et affectio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum; unde hujusmodi somnia, per acci-

dens se habent ad futuros eventus: et si quandoque simul concurrant, erit casuale: *quandoque* vero causa intrinseca somniorum est corporalis, nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni: sicut homini, in quo abundant frigidi humores, occurrunt insomina, quod sit in aqua, vel nive: et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est *duplex;* scilicet *corporalis,* et *spiritualis.* Corporalis quidem, inquantum, imaginatio dormientis immutatur vel ab aëre continenti, vel ex impressione coelestis corporis; ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes coelestium dispositioni: spiritualis autem causa est *quandoque* quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. 12.: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum: quandoque* vero operatione daemonum aliquae phantasiae dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his, qui cum eis habent pacta illicita; sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca, sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio; si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione daemonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita, et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS VII. 511

UTRUM DIVINATIO, QUAE FIT PER AUGURIA, ET OMINA, ET ALIAS HUJUSMODI OBSERVATIONES EXTERIORUM RERUM, SIT ILLICITA.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et opusc. 25. cap. 3. et 5. et Isa. 2. lect. 2. princ.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod divinatio, quae fit per auguria, et omina, et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita: si enim esset illicita sancti viri ea non uterentur; sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat: legitur enim Gen. 43. quod dispensator Joseph dixit: *Scyphus, quem furati estis, ipse est, in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet,* et ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis, quod non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. PRAETEREA. Aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hierem. 8.: *Milvus in coelo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui;* sed naturalis cognitio est infallibilis, et a Deo; ergo uti cognitione avium ad praecognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. PRAETEREA. Gedeon in numero Sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr. 11.; sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem, et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic. 7. dicitur; similiter Eliezer servus Abrahae, ut legitur Gen. 24.; ergo videtur, quod talis divinatio non sit illicita.

SED CONTRA est, quod dicitur Deuteron. 18.: *Non inveniatur in te, qui observet auguria.*

Respondeo dicendum, quod motus, vel garritus avium, vel quaecumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum; unde ex eis futura cognosci non possunt, sicut ex causis; relinquitur ergo, quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quae etiam sunt causantes, vel praecognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo moventur motu naturali, non enim habent dominium sui actus; hic autem instinctus potest ex *duplici* causa procedere. *Uno* quidem *modo* ex causa corporali: cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiae sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter coelestium; et ideo nihil prohibet, aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum coelestium, et aëris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen *duo* considerari oportet: *primum* quidem, ut operationis hujusmodi non extendantur, nisi ad praecognoscenda futura, quae causantur per motus coelestium corporum, ut supra dictum est *(art 5. et 6. praec.)*: *secundo,* ut non extendantur nisi ad ea, quae aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere, consequuntur enim per coelestia corpora cognitionem quamdam naturalem, et instinctum ad ea, quae eorum vitae sunt necessaria: sicut sunt immutationes, quae fiunt per pluvias, et ventos, et alia hujusmodi. *Alio modo* instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet: vel ex Deo; ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Heliam, et in cete qui absorbuit, et ejecit Jonam: vel etiam ex daemonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, praeterquam de ominibus: quia verba humana, quae accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum: disponuntur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum daemonum operationem: sic ergo dicendum, quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud, ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae, vel divinae providentiae, est superstitiosa, et illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum August. *(in lib. QQ. sup. Genes. q. 145.)* joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud, quod vulgus de eo opinabatur: et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum, quae ad eas pertinent: et ad haec praecognoscenda, considerare earum voces, et motus non est illicitum: puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, praedicat pluviam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon observavit recitationem, et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia; et similiter Eliezer attendit verba puellae, oratione praemissa ad Deum.

ARTICULUS VIII. 512

UTRUM DIVINATIO SORTIUM SIT ILLICITA.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et opusc. 25. cap. 4. et 5. et Eph. 1. lect. 4. fin.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod divinatio sortium non sit illicita; quia super illud Ps. 30.: *In manibus tuis sortes meae,* dicit Gloss. August. *(ord.):* « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem ».

2. Praeterea. Ea quae a sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita, sed sancti viri tam in veteri, quam in novo testamento inveniuntur sortibus usi esse: legitur enim Jos. 7. quod Josue ex praecepto Domini judicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat: Saul etiam sorte deprehendit, filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur 1. Regum 14.: Jonas etiam a facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonae 1.: Zacharias etiam sorte exiit, ut incensum poneret, ut legitur Luc. 1.: Matthias etiam est sorte ab Apostolis ad Apostolatum electus, ut legitur Act. 1.; ergo videtur, quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Praeterea. Pugna pugilum, quae *manomachia* dicitur (idest singularis concertatio), et judicia ignis, et aquae, quae dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta; sed hujusmodi non videntur esse illicita: quia et David cum Philisthaeo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur 1. Reg. 17.; ergo videtur, quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est, quod in Decr. 26. q. 5. *(cap. 7.)* dicitur: « Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis judiciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes, et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus omnino illas damnari: et ultra inter christianos nolumus nominari; et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 3. huj. q.),* sortes proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quaeratur judicio sortium, quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria:* si autem inquiratur, quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria:* si vero quaeratur, quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria.* Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum; unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio; et per consequens non carens daemonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa, et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis; sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunas exponentes quam quis partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium judicium, *quandoque* quidem

expectatur ex daemonibus; sicut legitur Ezech. 21., quod *Rex Babilonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quaerens, commiscens sagittas interrogavit idola, et exta consuluit:* et tales sortes sunt illicitae, et secundum Canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Proverb. 16.: *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur:* et talis sors secundum se non est malum, ut August. dicit *(loc. cit. in arg. 1.)*: *potest tamen in hoc* quadrupliciter *peccatum incidere: primo* quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambros. dicit super Lucam *(cap. 1. sup. illud: Factum est autem):* « Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur ». *Secundo,* si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur; unde super Actus Apostolorum dicit Beda *(in fin. comment. cap. 1.)*: « Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum videant hoc ipso Apostolos nonnisi collecto fratrum coetu, et precibus ad Deum fusis, egisse ». *Tertio,* si divina oracula ad terrena negotia convertantur; unde August. dicit ad inquisitiones Januarii *(epist. 119. cap. 20. cir. med.)*: « Qui de paginis Evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit, ut id potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo ad negotia saecularia, et ad vitae hujus vanitates divina oracula velle convertere ». *Quarto,* si in electionibus ecclesiasticis, quae Spiritus Sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur; unde, sicut Beda dicit super Act. Apost. *(loc. sup. cit.)*: « Matthias ante Pentecosten ordinatus sorte quaeritur; quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa: septem autem Diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati »; secus autem est in temporalibus dignitatibus, quae ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare; unde August. dicit in epist. ad Honor. *(quae est 180. vers. fin.)*: « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia, si haec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt ». Et in 1. de Doct. Christ. *(cap. 28.)* dicit: « Si tibi abundaret aliquid, quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil justius faceres, quam ut sorte eligeres, cui dandum esset, quod dari utrique non posset ».

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM, et SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod judicium ferri candentis, vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit: et in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem; unde hujusmodi judicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quae divino judicio reservantur: tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum; unde 2. quaest. 5. in decreto Stephani Papae V. *(cap.: Consuluisti)* dicitur: « Ferri candentis, vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent Canones: et quod sanctorum Patrum documento sancitum est, superstitiosa adinventione non est praesumendum: spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, concessa sunt nostro

regimini judicare: occulta vero, et incognita illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum »; et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute, vel arte.

QUAESTIO XCVI.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. De observantiis ad scientiam acquirendam, quae traduntur in arte notoria.

Secundo. De observantiis, quae ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

Tertio. De observantiis, quae ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum, vel infortuniorum.

Quarto. De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I. 513

UTRUM UTI OBSERVANTIIS ARTIS NOTORIAE SIT ILLICITUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod uti observantiis artis notoriae non sit illicitum: *dupliciter* enim aliquid dicitur illicitum: *uno modo* secundum genus operis; sicut homicidium, vel furtum: *alio modo* ex eo quod ordinatur ad malum finem; sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam: sed ea, quae observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita: sunt enim quaedam jejunia, et orationes ad Deum: ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam; ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Praeterea. Dan. 1. legitur, quod *pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, et disciplinam in omni libro, et sapientia:* sed observantiae artis notoriae sunt secundum aliqua jejunia, et abstinentias quasdam; ergo videtur, quod divinitus sortiatur ars illa effectum; non ergo illicitum est ea uti.

3. Praeterea. Ideo videtur esse inordinatum a daemonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt: sed hoc est proprium Dei, ut dictum est *(q. praec. art. 1.):* sed veritates scientiarum daemones sciunt, quia scientiae sunt de his, quae sunt ex necessitate, et semper; quae subjacent humanae cognitioni et multo magis daemonum, qui sunt perspicaciores, ut August. dicit *(lib. de Divinat. Daemon. cap. 3. et 4. et lib. 2. sup. Gen. ad lit. cap. 17. sub fin.)*; ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per daemones sortiatur effectum.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. 18.: *Non inveniatur in te, qui quaerat a mortuis veritatem;* quae quidem inquisitio innititur auxilio daemonum; sed per observantias artis notoriae inquiritur cognitio veritatis per quaedam pacta significationum cum daemonibus inita; ergo uti arte notoria non est licitum.

Respondeo dicendum, quod ars notoria est et illicita, et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quae non habent secundum se virtutem causandi scientiam; sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi: et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis, non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa: unde relinquitur, quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia ad pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda, et fugienda a christiano, sicut et aliae artes nugatoriae, vel noxiae superstitionis, ut August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 23. cir. med.)*: est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiae per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a daemonibus. Certum est autem, aliquos a Deo sapientiam, et scientiam per infusionem habuisse: sicut de Salomone legitur 3. Reg. 3. et 2. Paral. 1.: Dominus etiam discipulis suis dixit, Luc. 21.: *Ego dabo vobis os, et sapientiam, cui non poterunt resistere, et contradicere omnes adversarii vestri;* sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus Sancti, secundum illud 1. ad Corint. 12.: *Alii quidem datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem spiritum;* et postea subditur: *Haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ad daemones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte *(q. 109. art. 3.)*. Acquisitio autem scientiae, et sapientiae fit per illuminationem intellectus, et ideo nullus umquam per daemones scientiam acquisivit. Unde Aug. dicit in 10. Civ. Dei *(cap. 9. cir. med.)*: « Porphyrium fateri theurgicis theletis, idest operationibus daemonum, animae intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quae vera sunt », qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen daemones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta, sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum; et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divinae, nolentes inquinari cibis gentilium, et ideo merito obedientiae consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Ps. 118.: *Super senes intellexi, quia mandata tua quaesivi.*

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum a daemonibus, non solum est peccatum propter hoc, quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quae etiam in proposito habet locum.

ARTICULUS II. 514

UTRUM OBSERVATIONES AD CORPORUM IMMUTATIONEM ORDINATAE, PUTA AD SANITATEM, VEL AD ALIQUOD HUJUSMODI, SINT ILLICITAE.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 5. et opusc. 26. et Gal. 4. lect. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod observationes ordinatae ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid hujusmodi non sint illicitae: licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos: res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia, quae Augustinus enumerat lib. 21. de Civ. Dei *(cap. 5. et 7.)*; ergo videtur, quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Praeterea. Sicut corpora naturalia subduntur corporibus coelestibus, ita etiam corpora artificialia: sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione coelestium corporum; ergo et corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus coelestibus ad aliquos effectus causandos; ergo uti eis, et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Praeterea. Daemones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus 3. de Trin. *(cap. 8. et 9.)*: sed eorum virtus a Deo est; ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est, quod August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 20.)*, quod « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturae, et remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, sive in praecantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis, atque illigandis ».

Respondeo dicendum, quod in his, quae fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est, utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: *sic enim non erit illicitum:* licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus; unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est, quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tamquam causae, sed solum quasi signa; et sic pertinent ad pacta significationum cum daemonibus inita. Unde August. dicit 21. de Civ. Dei *(cap. 6.)*: « Illiciuntur daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum ».

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum; si vero adjugantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliae quaecumque vanae observationes, quae manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum, et illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione

coelestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formae procedunt ex conceptione artificis; et cum nihil aliud sint, quam compositio, ordo, et figura, ut dicitur in 1. Physicor. *(tex. 46.)*, non possunt habere naturalem virtutem ad agendum, et inde est, quod ex impressione coelestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem; falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, ut August. dicit in 10. de Civit. Dei *(cap. 11. a med. et lib. 21. cap. 6.)*, « herbis, et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in coeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exequendis »; quasi effectus magicarum artium ex virtute coelestium corporum provenirent; sed, sicut Augustinus ibidem subdit *(cap. 11. a med.)*, « totum hoc ad daemones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum »; unde etiam imagines, quas astronomicas vocant, ex operatione daemonum habent effectum; cujus signum est, quod necesse est ei inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur; non enim est figura actionis naturalis principium; sed in hoc distant astronomicae imagines a necromanticis, quod in necromanticis fiunt expresse invocationes, et praestigia quaedam, unde pertinent ad expressa pacta cum daemonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quaedam tacita pacta per quaedam figurarum, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium divinae majestatis, cui daemones subsunt, pertinet, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit; sed homini non est potestas super daemones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contra daemones bellum indictum; unde nullo modo licet homini daemonum auxilio uti per pacta tacita, vel expressa.

ARTICULUS III. 515

UTRUM OBSERVATIONES QUAE ORDINANTUR AD PRAECOGNOSCENDUM ALIQUA FORTUNIA, VEL INFORTUNIA SINT ILLICITAE.

(Opusc. 26. et Gal. 4. lect. 4.).

Ad tertium sic poceditur. Videtur, quod observationes, quae ordinantur ad praecognoscendum aliqua fortunia, vel infortunia, non sint illicitae: inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates; sed infirmitates in hominibus quaedam signa praecedunt, quae etiam a medicis observantur; ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Praeterea. Irrationabile est negare illud, quod quasi communiter omnes experiuntur: sed quasi omnes experiuntur, quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, sive animalium, sive distorti, aut inordinati actus, aliquod praesagium habent boni, vel mali futuri; ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Praeterea. Actus hominum, et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam, ad quem pertinere videtur, quod praecedentia sint subsequentium signa; unde ea quae antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quae in nobis complentur, ut patet per Apost. 1. ad Corinth. 10.: observare autem ordinem ex divina providentia proceden-

tem, non est illicitum; ergo observare hujusmodi praesagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 20.)* quod « ad pacta cum daemonibus inita pertinent millia inanium observationum; puta si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis lapis aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calcieat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri, quam praesens damnum dolere ».

Respondeo dicendum, quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quaedam futurorum eventuum bonorum, vel malorum; non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante daemonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare; et ideo manifestum est, omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas, et illicitas: et videntur esse quaedam reliquiae idololatriae, secundum quam observabantur auguria, et quidem dies fausti, vel infausti: quod quodammodo pertinet ad divinationem, quae fit per astra, secundum quae diversificantur dies: nisi [al. *videtur ergo*] quod hujusmodi observationes sint sine ratione, et arte; unde sunt magis vanae, et superstitiosae.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causae praecedunt in nobis, ex quibus aliqua signa praecedunt futurorum morborum, quae licite a medicis observantur; unde et si quis praesagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui: et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in 1. lib. *(q. 117. art. 3. ad 2.)*; sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu: sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem daemonum; « ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inferant multiplicibus laqueis perniciosi erroris »; ut Aug. dicit 2. de Doct. Christ. *(cap. 23. paulo a princ.)*.

Ad tertium dicendum, quod in populo Judaeorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut August. dicit contra Faust. *(lib. 4. cap. 2. et lib. 22. cap. 24.)*; et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data: non autem omnia, quae aguntur per divinam providentiam, si ordinantur, ut sint futurorum signa; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. 516

UTRUM SUSPENDERE DIVINA VERBA AD COLLUM SIT ILLICITUM.

(Quodl. 12. cap. 14.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum: non enim divina verba minoris sunt efficaciae, cum

scribuntur, quam cum proferuntur; sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (puta ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster,* vel *Ave Maria,* vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci ult.: *In nomine meo ejicient daemonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent;* ergo videtur, quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Praeterea. Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum, et aliorum animalium; sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quaedam alia animalia: unde dicitur in Psal. 57.: *Sicut aspidis surdae, et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, et veneficii incantantis sapienter;* ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Praeterea. Verbum Dei non est minoris sanctitatis, quam reliquiae Sanctorum: unde August. dicit *(in lib. 50. hom. 26. ante med.)* quod « non minus est verbum Dei, quam corpus Christi »: sed reliquias Sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem; ergo pari ratione licet homini verbo, vel scripto verba Sacrae Scripturae ad suam tutelam assumere.

Sed contra est, quod Chrysost. *(alius auctor)* dicit super Matth. *(hom. 43. in op. imperf. a med.):* « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant: nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris literarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa ».

Respondeo dicendum, quod in omnibus incantationibus, vel scripturis suspensis *duo* cavenda videntur. *Primo* quidem, quid sit quod profertur, vel scribitur, quia si est aliquid ad invocationes daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum, et illicitum; similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquis illicitum lateat: unde Chrysost. dicit super Matth. *(loc. sup. cit.)* quod « Pharisaeorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quae non intelligentibus metuenda videntur »; est etiam cavendum, ne aliquid falsitatis contineat, quia sic ejus effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis; deinde cavendum est *secundo,* ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, praeter signum crucis: aut si spes habeatur in modo scribendi, aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quae ad divinam reverentiam non pertineat: quia hoc judicaretur superstitiosum: *alias autem est licitum;* unde in Decretis dicitur 26. q. 5. cap.: *Non liceat Christianis,* etc.: « Nec in collectionibus herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut dominica oratione: ut tantum Creator, et Deus omnium honoretur ».

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a quo expectatur effectus, licitum erit: si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quod etiam incantationibus serpentum, vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, et ad

virtutem divinam, non erit illicitum: sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per daemones sortiuntur effectum; et praecipue in serpentibus; quia serpens fuit primum daemonis instrumentum ad hominem decipiendum; unde dicit Gloss. *(ord. Aug.)* ibidem: « Notandum, quia non laudatur res a Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo; ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit ».

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione Reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei, et Sanctorum, quorum sunt reliquiae, non erit illicitum: si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei, et Sanctorum, esset superstitiosum, et illicitum.

Ad quartum dicendum, quod, Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas, quam ad verborum intellectum.

QUAESTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quae manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur: hujusmodi autem sunt ea, quae pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei, et rerum sacrarum; *primo* ergo considerandum est de vitiis, quae pertinent directe ad irreverentiam Dei; *secundo* de his, quae pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa *primum* considerandum occurrit de tentatione, qua Deus tentatur: et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. In quo consistat Dei tentatio.
Secundo. Utrum sit peccatum.
Tertio. Cui virtuti opponatur.
Quarto. De comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS I. 517

UTRUM DEI TENTATIO CONSISTAT IN ALIQUIBUS FACTIS IN QUIBUS SOLIUS DIVINAE POTESTATIS EXPECTATUR EFFECTUS.

(4. Dist. 41. art. 4. ad 2. et 2. Cor. 11. fin.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus: sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a daemone: sed non quandocumque tentatur homo, expectatur ali-

quis effectus potestatis ipsius; ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Praeterea. Omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinae potestatis; si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Praeterea. Ad perfectionem hominis pertinere videtur, ut praetermissis humanis auxiliis in solo Deo spem ponat: unde Ambros. super illud Luc. 9.: *Nihil tuleritis in via, etc.*, dicit: « Qualis debeat esse, qui evangelizat regnum Dei, praeceptis Evangelicis designatur; hoc est ut subsidii saecularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quo minus ista requirat, magis posse suppetere »; et B. Agatha dixit: « Medicinam corporalem corpori meo numquam exhibui; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa »; sed Dei tentatio non consistit in eo, quod ad perfectionem pertinet; ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est, quod Aug. dicit 22. contra Faustum *(cap. 36. a med.)*, quod « Christus qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem: idem tamen fugiendo, et latendo hominis instruebat infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat »; ex quo videtur, in hoc Dei tentationem consistere, quando praetermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de eo, qui tentatur: sumimus autem experimentum de aliquo et verbis, et factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat, quod quaerimus, vel an possit, aut velit illud implere: factis autem, cum per ea, quae facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit *dupliciter: uno* quidem *modo* aperte: sicut cum quis tentatorem se profitetur: sicut Sampson, Jud. 14., proposuit Philisthaeis problema ad eos tentandum; *alio* vero *modo* insidiose, et occulte: sicut Pharisaei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. 22.: rursus *quandoque* quidem expresse; puta cum quis dicto, vel facto intendit experimentum sumere de aliquo: *quandoque* vero interpretative; quando scilicet etsi hoc non intendat, ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando, unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem: factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quae facit, intendit experimentum sumere divinae potestatis, sive pietatis, aut scientiae; sed quasi interpretative Deum tentat, qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit, vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere: sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur, quam experimentum sumere de equi velocitate; et idem est in omnibus aliis rebus; quando ergo propter aliquam necessitatem, seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus, vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in 2. Paralip. 20.: *Cum ignoramus, quid agere debeamus, hoc solum*

habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te: quando vero hoc agitur absque utilitate, et necessitate, hoc est interpretative tentare Deum; unde super illud Deut. 6.: *Non tentabis Dominum Deum tuum,* dicit Gloss. *(ordin.):* « Deum tentat, qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo ».

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium, vel impedimentum praestare.

Ad secundum dicendum, quod Sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate, vel utilitate moventur ad petendum divinae potestatis effectum [al. *effectus*].

Ad tertium dicendum, quod praedicatores regni Dei ex magna necessitate, et utilitate subsidia temporalia praetermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent; et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum: sed si absque utilitate, vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum; unde et August. dicit 22. contra Faustum *(cap. 36. a med.),* quod « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset ». Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinae sanationis effectum.

ARTICULUS II. 518

UTRUM TENTARE DEUM SIT PECCATUM.

(Part. 1. q. 112. art. 2. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod tentare Deum non sit peccatum; Deus enim non praecepit aliquod peccatum: praecepit autem, ut homines eum probent, quod est eum tentare; dicitur enim Malach. 3.: *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas coeli;* ergo videtur, quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Praeterea. Sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia, vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate, vel voluntate ipsius: sed licitum est, quod aliquis experimentum sumat divinae bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim in Ps. 33.: *Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus;* et ad Rom. 12.: *Ut probetis, quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta;* ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Praeterea. Nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis si peccatum committat; vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum a Domino Deo tuo;* respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* Ut dicitur Isa. 7.: de Abraham autem legitur Gen. 15. quod dixit ad Dominum: *Unde scire possum, quod possessurus sim eam?* (scilicet terram repromissam a Deo); similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur Judic. 6.: qui tamen ex hoc non reprehenduntur; ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim Deut. 6.: *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, tentare est experimentum sumere; nullus autem experimentum sumit de eo, de quo est certus; et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedit, *vel* ejus qui tentat (sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, ut ejus qualitatem cognoscat), *sive* aliorum (sicut cum quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat) per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem, vel dubitare de his quae pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum; unde manifestum est, quod tentare Deum, ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum: si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum, quae ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum; cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia, quae ad hoc concurrere debent: sic enim Apostoli petiverunt a Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. 4., ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege praecepta, ut supra habitum est *(q. 87. art. 1.)*: unde habebat necessitatem ex obligatione praecepti, et utilitatem quae ibi dicitur: *Ut sit cibus in domo mea;* unde solvendo decimas non tentabant Deum: quod autem, ibidem subditur: *Et probate me;* non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas coeli, sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia, quae eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est cognitio divinae bonitatis, vel voluntatis: *una* quidem speculativa; et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare: utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis: *alia* autem est cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis affectiva, sive experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dionys. 2. cap. de Div. Nom. *(lect. 4. circ. fin.)*, quod « didicit divina ex compassione ad ipsa »; et hoc modo monemur, ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione: et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis boni, et salutis, quod signum petere nolebat: nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petiisset: tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem: Abraham autem signum petiit ex instinctu divino: et ideo non peccavit: Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur: et ideo a peccato non excusatur, sicut ibid. Gloss. *(August. lib. QQ. sup. Judic. q. 49. ante med.)* dicit: sicut et Zacharias peccavit, dicens, Luc. 1., ad Angelum: *Unde hoc sciam?;* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit »: sciendum tamen, quod *dupliciter* aliquis signum petit a Deo: *uno modo* ad explorandam divinam potestatem, aut veritatem dicti ejus: et hoc de se pertinet ad Dei tentationem: *alio modo* ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo: et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III. 519

UTRUM TENTATIO DEI OPPONATUR VIRTUTI RELIGIONIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis: tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc, quod homo de Deo dubitat, ut dictum est *(art. praec.)*: sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei; ergo tentatio Dei magis opponitur fidei, quam religioni.

2. Praeterea. Eccli. 18. dicitur: *Ante orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo, qui tentat Deum*: ubi dicit Gloss. *(interlinearis)*, qui scilicet tentans Deum « orat quod docuit, sed non facit quod jussit »: sed hoc pertinet ad praesumptionem, quae opponitur spei; ergo videtur, quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Praeterea. Super illud Psal. 77.: *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Gloss. *(interl.)* quod *tentare Deum est dolose postulare, ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia*: sed dolus opponitur virtuti veritatis; ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est, quod, sicut ex praedicta Gloss. habetur, « tentare Deum est inordinate postulare »: sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est *(q. 83. art. 3.)*; ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. 81. art. 1. et seq.)*, finis religionis est Deo reverentiam exhibere: unde omnia illa, quae directe pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur: manifestum est autem quod tentare aliquem ad irreverentiam ejus pertinet: nullus enim praesumit tentare eum de cujus excellentia certus est: unde manifestum est, quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 81. art. 7.)*, ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia; et ideo ad irreligiositatem pertinet, quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat, quae ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum; et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non praeparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur a Deo; et ideo quasi interpretative tentat Deum; et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex praesumptione, seu indiscretione provenire; tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet, quod homo praesumptuose, et sine debita diligentia se habeat in his quae ad Deum pertinent: dicitur enim 1. Pet. 5.: *Humiliamini sub potenti manu Dei*; et 2. ad Tim.: *Solicite cura teipsum probabilem exibere Deo*; unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quod in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolose postulare, sed per respectum ad homines; unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei; et propter hoc non oportet, quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

ARTICULUS IV. 520

UTRUM TENTATIO DEI SIT GRAVIUS PECCATUM, QUAM SUPERSTITIO.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod tentatio Dei sit gravius peccatum, quam superstitio: major enim poena pro majori peccato infertur; sed gravius est punitum in Judaeis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriae, quod tamen est praecipuum inter superstitiones: quia pro peccato idololatriae interfecti sunt ex eis quasi viginti tria millia hominum, ut legitur Exod. 32. *(vid. sup. q. 64. art. 4. arg. 1.)*: pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Ps. 94.: *Tentaverunt me patres vestri:* et postea subditur: *Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam;* ergo tentare Deum est gravius peccatum, quam superstitio.

2. Praeterea. Tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto magis virtuti opponitur; sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis, quam superstitio, quae habet aliquam similitudinem cum ipsa; ergo tentatio Dei est gravius peccatum, quam superstitio.

3. Praeterea. Majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere; sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium patet, ut dicitur Malach. 1.; ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturae.

Sed contra est, quod super illud Deuteron. 17.: *Cum reperti fuerint apud te,* etc. dicit Glos. *(ordin.)*: « Lex errorem, et idololatriam maxime detestatur, maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturae ».

Respondeo dicendum, quod in peccatis, quae religioni adversantur, tanto aliquid gravius est, quanto magis divinae reverentiae adversatur: cui quidem minus adversatur, quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat; sicut enim magis est infidelis, qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quam qui protestatur dubitationem; superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet *(q. 92.)*: ille autem qui tentat Deum, verbis, vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.)*; et ideo gravius est peccatum superstitionis, quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatriae non fuit punitum illa poena quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior poena reservabatur: dicitur enim Exod. 32.: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quam tentatio Dei; quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum quod de ratione divinae excellentiae est, quod sit singularis, et incommunicabilis; et ideo idem est contra divinam reveren-

tiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare: non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUAESTIO XCVIII.

DE PERJURIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perjurio.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum falsitas requiratur ad perjurium.
Secundo. Utrum perjurium sit semper peccatum.
Tertio. Utrum semper sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

ARTICULUS I. 521

UTRUM FALSITAS EJUS, QUOD IN JURAMENTO CONFIRMATUR, REQUIRATUR AD PERJURIUM.

(Infr. q. 123. art. 3. ad 3. et 3. Dist. 39. art. 4.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod falsitas ejus, quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium: ut enim supra dictum est *(q. 89. art. 3.)*, sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium, et justitia; sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis: ita etiam per defectum judicii (puta cum aliquis indiscrete jurat), et per defectum justitiae; puta cum aliquis jurat aliquid illicitum.

2. Praeterea. Illud, per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud: sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione: sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis; ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis, quod juramento confirmatur.

3. Praeterea. August. dicit in lib. de Verbis Apost. Jacob. *(serm. 28. cap. 2.)*: « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur »; et ponit tria exempla: quorum primum est: « Fac illum jurare, qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est »; secundum est: « Da alium, qui scit falsum esse, et jurat tamquam verum sit »; tertium est: « Da alium, qui puta falsum esse, et jurat tamquam verum sit, quod forte verum est »; de quo postea subdit, quod « perjurus est »; ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurius; non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed contra est, quod perjurium definitur esse *mendacium juramento firmatum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 92. art. 2.)*, morales actus ex fine speciem sortiuntur; finis autem juramenti est confirmatio

dicti humani: cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo, quod falsum est: unde falsitas directe evacuat finem juramenti; et propter hoc a falsitate praecipue specificatur perversitas juramenti, quae perjurium dicitur; et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieron. dicit Hier. 4 *(sup. illud: Jurabis: Vivit Dominus)*, « quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine »: sed *primo* quidem, et principaliter perjurium est, quando deest *veritas*, ratione jam dicta *(in corp.)*: *secundario* autem, quando deest *justitia:* quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat: *tertio* vero, quando deest *judicium:* quia cum indiscrete jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tamquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in 2. Physic. *(tex. 89.)*: sed in moralibus actibus principalior est finis, quam principium activum; et ideo licet sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti *perjurium* non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt a voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum: et ideo, si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum: si autem id quod est falsum, accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter, et formaliter: si autem id quod est verum, apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, et falsum formaliter; et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum: sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat, quod putat esse falsum: dicit enim ibid. August.: « Interest quemadmodum verbum procedat ex animo; quia ream linguam non facit nisi rea mens ».

ARTICULUS II. 522

UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non omne perjurium sit peccatum: quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur; sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat; si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Praeterea. Nullus peccat faciendo quod melius est: sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut quam quis juravit se non intraturum religionem, vel quaecumque opera virtuosa non facturum: ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Praeterea. Ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium; sed quandoque potest contingere quod non peccat, si ejus non impleat voluntatem; puta cum praecipit ei aliquid nimis durum et importabile; ergo videtur, quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Praeterea. Juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad praeterita, et praesentia: sed potest contingere, quod tollatur obligatio juramenti per aliquid, quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturum, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiae alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo; ergo videtur, quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Verbis Apost. Jacobi *(serm. 28. cap. 2.)* de perjurio loquens: « Videtis, quam ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 89. art. 1.)*, jurare est Deum testem invocare: pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis: quia per hoc dat intelligere, vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit; et ideo perjurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiae: sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid, quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii, et ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis jurat, vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio; si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit, et honestum, et portabile, sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento de servanda illa, quae civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum: canonicus vero, qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita, et futura: tenetur tamen ea servere ex ipsa vi statutorum, quae habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 96. art. 4.)*.

ARTICULUS III. 523

UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM MORTALE.

(Supr. q. 80. art. 5. corp. et 3. Dist. 39. art. 5. q. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne perjurium sit peccatum mortale: dicitur enim extra de Jurejur. *(cap.: Verum)*: « In ea questione quae ponitur: an a sacramenti vinculo absolvantur, qui illud inviti pro vita, et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur, quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales a juramenti nexibus absolverunt. Caeterum, ut agatur consultius, et auferatur materia

pejerandi, non eis ita expresse dicatur, ut juramenta non servent; sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi »; non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Praeterea. Sicut Chrysost. dicit *(hom. 44. in op. imperf. a med. et hab. cap.: Si aliqua 22., q. 1.)*, « majus est jurare per Deum, quam per Evangelium »: sed non semper peccat mortaliter, qui per Deum jurat aliquod falsum: puta si ex joco, vel lapsu linguae aliquis tali juramento in communi sermone utatur; ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Praeterea. Secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur 6. q. 1. cap.: *Infames:* non autem videtur, quod propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium; ergo videtur, quod non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra. Omne peccatum, quod contrariatur praecepto divino, est peccatum mortale; sed perjurium contrariatur praecepto divino; dicitur enim Levit. 19.: *Non perjurabis in nomine meo;* ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod secundum doctrinam Philos. *(lib. 1. Poster. tex. 5.)*: « Propter quod unumquodque tale, illud magis »: videmus autem, quod ea quae ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia; unde multo magis quidquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale: perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei: ex hoc enim habet rationem culpae, ut dictum est *(art. praec.)*, quia ad irreverentiam Dei pertinet; unde manifestum est, quod perjurium ex sui ratione est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 89. art. 7. ad 3.)*, coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus quod licite fieri potest; et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit, et mortaliter peccat; potest tamen per auctoritatem summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, praesertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere posset in constantem virum: quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tamquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jocose perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali; ille autem qui ex lapsu linguae falsum jurat, si quidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu: si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi: et ideo a crimine perjurii excusatur; est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone juret: tum propter scandalum: tum propter majorem deliberationem; quibus aequaliter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure; unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quod propter hoc non peccet mortaliter; ideo autem magis reputatur infamis ipso jure, qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet,

postquam juravit, ut det suo juramento veritatem: quod non contingit in juramento assertorio.

ARTICULUS IV. 524

UTRUM PECCET QUI INJUNGIT JURAMENTUM EI QUI PERJURAT.

(3. Dist. 39. art. 5. q. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ille peccet, qui injungit juramentum ei qui perjurat: aut enim scit eum verum jurare, aut falsum: si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit: si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum; ergo videtur, quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Praeterea. Minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui: sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et praecipue si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato; ergo videtur, quod multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Praeterea. Dicitur Levit. 5.: *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit; aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam:* ex quo videtur, quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare; non igitur licet ab eo exigere juramentum.

Sed contra. Sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat: sed licet uti juramento ejus, qui per falsos deos jurat, ut August. dicit ad Publicolam *(epist. 154. a princ.);* ergo licet juramentum exigere ab eo, qui falsum jurat.

Respondeo dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio juramentum distinguendum videtur: *aut* enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte: *aut* exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi; et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tamquam persona privata, distinguendum videtur, ut August. dicit in serm. de Perjuriis *(qui est 28. de Verb. Apost. cap. 10.):* « Si enim nescite um juraturum falsum, et ideo dicit: Jura mihi, ut fides ei fiat [al. *fit*], non est peccatum: tamen est humana tentatio »; quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum; et hoc est illud juramentum [al. *malum*], de quo Dominus dicit, Matt. 5.: *Quod amplius est, a malo est.* Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est. Ille enim de suo perjurio se interimit; sed iste manum interficientis impressit: si autem aliquis exigat juramentum tamquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus instantiam [al. *justitiam*] exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit, quando pro se aliquis exigit juramentum; et tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit ad Public. *(loc. cit.),* « quamvis dictum sit, ne juremus, numquam tamen me in Scripturis Sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus »; unde ille qui jurationem recipit, non peccat, nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum, quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit *(in lib. QQ. sup. Levit. q. 1.)*, Moyses non expressit in praedicta auctoritate, cui sit indicandum perjurium alterius, et ideo intelligitur, quod debeat indicari talibus, qui magis possunt prodesse, quam obesse perjurio: similiter etiam non expressit, quo ordine debeat manifestari, et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et praecipue quando non vergit in detrimentum alterius; quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est *(q. 33. art. 8. et q. 68 art. 1.)*.

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere; unde licet ejus, qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc, quod per falsos deos juret; alia tamen ratio videtur esse in eo, qui per verum Deum falsum jurat: quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut August. dicit ad Publicolam *(epist. 154. princ.)*; unde in juramento ejus, qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

QUAESTIO XCIX.

DE SACRILEGIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est da vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, quibus rebus sacris irreverentia exhibetur; et *primo* de sacrilegio; *secundo* de simonia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Quid sit sacrilegium.
Secundo. Utrum sit speciale peccatum.
Tertio. De speciebus sacrilegii.
Quarto. De poena sacrilegii.

ARTICULUS I. 525

UTRUM SACRILEGIUM SIT SACRAE REI VIOLATIO.

(Infr. art. 2. ad 3. et q. 154. art. 10. ad 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit sacrae rei violatio: dicitur enim 17. q. 4. *(in app. Grat. ad cap.: Si quis suadente)*: « Committunt sacrilegium, qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore, quem princeps elegerit »: sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur; ergo sacrilegium non importat sacrae rei violationem.

2. Praeterea. Ibidem *(cap.: Constituit.)* subditur, quod « si quis permiserit Judaeos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur »: sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere; ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Praeterea. Major est virtus Dei, quam virtus hominis: sed res sacrae a Deo sanctitatem obtinent; ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse sacrae rei violatio.

Sed contra est, quod Isid. dicit in lib. 10. Etym. *(ad lit. S)* quod « sacrilegus dicitur ab eo, quod sacra legit, idest furatur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. 81. art. 5. et 1-2. q. 101. art. 4.)*, sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur: sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni: ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum: et sic ei quaedam reverentia debetur, quae refertur in Deum; et ideo omne illud, quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Phil. in 1. Ethic. *(cap. 2. in fin.)* bonum commune gentis est quoddam divinum; et ideo antiquitus rectores reipublicae *divini* vocabantur, quasi divinae providentiae ministri, secundum illud Sap. 6.: *Cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis;* et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum sequi, secundum quamdam similitudinem *sacrilegium* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem, et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Sed abluti estis, sed sanctificati estis;* et ideo 1. Pet. 2. dicitur: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis;* et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei praeficiantur, pertinet ad irreverentiam sacrae rei; unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quaecumque irreverentia, vel exhonoratio: sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 5.)* ita etiam irreverentia est in eo, qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei, cui irreverentiam exhibet, quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ARTICULUS II. 526

UTRUM SACRILEGIUM SIT PECCATUM SPECIALE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non sit peccatum speciale: dicitur enim 17. q. 4. *(in app. Grat. ad cap.: Si quis suadente)*: « Committunt, sacrilegium, qui in divinae legis sanctitatem aut nesciendo committunt aut negligendo violant, et offendunt »: sed hoc fit per omne peccatum: nam peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ut August. dicit 22. contra Faustum *(cap. 27. in princ.)*; ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Praeterea. Nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum; sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur; puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit; ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de injustitia speciali Philos. dicit in 5. Ethicor. *(cap. 2.)*: sed sa-

crilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est *(in arg. praec.)*; non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum, et divina; ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum: quia species cujuslibet rei praecipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum: in sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam; et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni. Sicut enim Damasc. dicit in lib. 4. *(Orthod. Fid. cap. 3. cir. med.)*: « Purpura regale indumentum facta honoratur, et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur »; quasi contra regem agens: ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in divinae legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant: sicut haeretici, et blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinae legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur: prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab una virtute; et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis: eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur; puta si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

ARTICULUS III. 527

UTRUM SPECIES SACRILEGII DISTINGUANTUR SECUNDUM RES SACRAS.

(Infr. q. 154. art. 10. ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras; materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis: sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis; ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Praeterea. Non videtur esse possibile, quod aliqua sunt ejusdem speciei, et cum hoc differant specie: sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversae species peccatorum; ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii: et ita videtur, quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Praeterea. Inter res sacras connumerantur etiam personae sacrae; si ergo una species sacrilegii esset, qua violatur persona sacra, sequeretur

quod omne peccatum, quod persona sacra committeret, esset sacrilegium; quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis; non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

Sed contra est, quod actus, et habitus distinguuntur secundum objecta: sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(ibid.)*, peccatum sacrilegii in hoc consistit, quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram: debetur autem reverentia rei sacrae ratione sanctitatis; et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur: tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra, in quam peccatur, majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, idest divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris: sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet; dicitur enim 2. Machab. 5.: *Non propter locum gentem, sed propter gentem Dominus locum elegit;* et ideo gravius peccatum est sacrilegium, quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum: sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum, et locorum sacrorum: similiter etiam et tertia species sacrilegii, quae circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum; inter quas summum locum obtinent ipsa Sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum praecipuum est Eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum: et ideo sacrilegium, quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia; post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad Sacramentorum susceptionem, et ipsae imagines sacrae, et reliquiae Sanctorum, in quibus quodammodo ipsae personae Sanctorum venerantur, et dehonorantur: deinde ea quae pertinent ad ornatum Ecclesiae, et ministrorum: deinde ea quae sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia; quicumque autem contra quodcumque praedictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus praedictis eadem ratio sanctitatis; et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum: sicut Socrates, et Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati, si unus sit albus, et alius niger: et similiter etiam possibile est, aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimonialem violaverit verberando, vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum, quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens est sacrilegium: unde Hieronymus *(id hab. Bernard. lib. 2. de Considerat. cap. 1.)* dicit, quod « nugae in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia »: formaliter autem, et proprie illud solum peccatum sacrae personae sacrilegium est, quod agitur directe contra ejus sanctitatem; puta si virgo Deo dicata fornicetur: et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS IV. 528

UTRUM POENA SACRILEGII DEBEAT ESSE PECUNIARIA.

(Infr. q. 154. art. 10. ad 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod poena sacrilegii non debeat e se pecuniaria: poena enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali: sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles; ergo sacrilegium non debet puniri poena pecuniaria.

2. Praeterea. Idem peccatum non debet duplici poena puniri, secundum illud Nahum. 1.: *Non consurget duplex tribulatio:* sed poena sacrilegii est excommunicatio; major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat, vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis; ergo non debet sacrilegium puniri poena pecuniaria.

3. Praeterea. Apost. dicit 1. ad Thessal. 2.: *Non fuimus aliquando in occasione avaritiae;* sed hoc videtur ad occasionem avaritiae pertinere, quod poena pecuniaria exigatur pro violatione rei sacrae; ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii poena.

Sed contra est, quod dicitur 17. q. 4. *(cap. 10.):* « Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiae per vim abstraxerit, nongentos solidos componat »; et ibidem postea subditur *(cap. 21.):* « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat ».

Respondeo dicendum, quod in poenis infligendis *duo* sunt consideranda; *primo* quidem aequalitas, ad hoc quod poena sit justa; ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur,* ut dicitur Sap. 11.: et hoc modo conveniens poena sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris arcetur: *secundo* autem consideratur utilitas: nam poenae quasi medicinae quaedam infliguntur, ut his territi homines a peccato desistant: sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc, quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat: et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis poena: secundum vero Ecclesiae statuta, quae mortem corporalem non infligit, adhibetur poena pecuniaria, ut saltem poenis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas poenas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando; et ideo oportuit supra poenam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem poenam, ad coercendum homines, qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiae pertinere; sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiae.

QUAESTIO C.

DE SIMONIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de simonia.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Quid sit simonia.
Secundo. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.
Tertio. Utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.
Quarto. Utrum liceat vendere ea, quae sunt spiritualibus annexa.
Quinto. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua, et ab obsequio.
Sexto. De poena simoniaci.

ARTICULUS I. 529

UTRUM SIMONIA SIT STUDIOSA VOLUNTAS EMENDI, VEL VENDENDI ALIQUID SPIRITUALE, VEL SPIRITUALI ANNEXUM.

(4. Dist. 25. q. 3. art. 1. q. 1. per tot. et q. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod simonia non sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum: simonia enim est haeresis quaedam, dicitur enim 1. q. 1. *(cap.: Eos, qui per pecunias):* « Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt Sancti Spiritus impugnatorum impia haeresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris, et Filii Spiritum Sanctum delirando fatentur: isti vero eumdem Spiritum Sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quae possidet »: sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet *(q. 1. art. 2. et q. 10. art. 2.);* ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Praeterea. Studiose peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum Sanctum: si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum Sanctum.

3. Praeterea. Nihil est magis spirituale, quam regnum coelorum: sed licet emere regnum coelorum; dicit enim Greg. in quadam hom. *(sc. 5. in Evang. ante med.):* « Regnum coelorum tantum valet, quantum habes »; ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Praeterea. Nomen simoniae a Simone mago acceptum est, de quo legitur Act. 8., quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum Sanctum, non autem legitur, quod aliquid voluerit vendere; ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Praeterea. Multae aliae sunt voluntariae commutationes praeter emptionem, et venditionem, sicut permutatio, et transactio; ergo videtur, quod insufficienter definiatur simonia.

6. Praeterea. Omne quod est spirituali annexum, est spirituale; superflue ergo additur: *Vel spirituali annexum.*

7. Praeterea. Papa secundum quosdam non potest committere simoniam; potest autem emere, vel vendere aliquid spirituale; ergo simonia non est voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est, quod Greg. VII. dicit in registro *(ut hab. cap. Presbyter, 1. q. 1. et cap.: Altare, 1. q. 3.)*: « Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere vel vendere, simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 2.)*, actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam; emptionis autem, et venditionis est materia indebita res spiritualis *triplici* ratione: *primo* quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari; sicut de Sapientia dicitur Proverb. 3.: *Pretiosior est cunctis opibus: et omnia quae desiderantur, huic non valent comparari;* ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans *(Act. 8.)* dixit: *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri: secundo,* quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta *(in arg. 1.)*: praelatus autem Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei: tertio,* quia venditio repugnat spiritualium origini, quae ex gratuita voluntate Dei proveniunt; unde et Dominus dicit Matth. 10.: *Gratis accepistis, gratis date;* et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo, et rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente; secundum hoc ergo simonia *haeresis* dicitur secundum exteriorem protestationem; quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est haereticum: sciendum tamen quod Simon magus, praeter hoc quod ab Apostolis Spiritus Sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isid. in lib. 8. Etym. *(cap. 5. in princ)*; et sic secundum hoc inter alios haereticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Aug. de Haeresibus *(haeres. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 58. art. 4.)*, justitia, et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita sunt in voluntate sicut in subjecto; et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur: additur autem *studiosa,* ad designandum electionem, quae principaliter pertinet ad virtutem, et vitium: non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum, sed solum qui peccatum elegit per contemptum eorum per quae homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est *(q. 14. art. 1. et 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod regnum coelorum dicitur emi, dum quis dat quod habet, propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum

quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis: tum quia *non sunt condignae passiones hujus temporis,* nec aliqua nostra dona, vel opera *ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis,* ut dicitur ad Rom. 8.: tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in exteriori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet: dicitur enim caus. 1. q. 3. *(cap.: Salvator)* quod « Simon magus donum Spiritus Sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quae per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur »; et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni mago in intentione; in actu vero illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Helisaei, de quo legitur 4. Reg. 5., quod accepit pecuniam a leproso mundato; unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci,* sed etiam *Giezitae.*

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis, et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus; unde nec permutatio praebendarum, vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniae, sicut nec transactio, ut Jura determinant *(cap.: Quaesitum, de rerum permutat. et cap.: Super, de Transactionib.)*: potest tamen praelatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili, vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animae; ita etiam quaedam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta, et alia hujusmodi; quaedam autem dicuntur spiritualia ex hoc, quod talibus adhaerent; unde *(caus. 1. q. 3. cap.: Si quis objecerit),* dicitur, quod « spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt; sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit ».

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto majorem obtinet locum: quamvis enim res Ecclesiae sint ejus ut principalis dispensatoris; non tamen sunt ejus ut domini, et possessoris; et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiae alicujus, non careret vitio simoniae: et similiter etiam posset simoniam committere, accipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiae.

ARTICULUS II. 530

UTRUM SEMPER SIT ILLICITUM PRO SACRAMENTIS PECUNIAM DARE.

(3. Dist. 25. q. 3. art. 2. q. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non semper sit illicitum pro Sacramentis pecuniam dare: Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicetur *(q. 68. art. 6. et q. 73. art. 3.)*: sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo; puta quando Sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet; ergo non semper est illicitum emere, vel vendere Sacramenta.

2. Praeterea. Maximum Sacramentorum est Eucharistia, quae in Missa consecratur: sed pro missis cantandis aliqui Sacerdotes praebendam, vel pecuniam accipiunt; ergo licet multo magis alia sacramenta emere, vel vendere.

3. Praeterea. Sacramentum Poenitentiae est Sacramentum necessitatis, quod praecipue in absolutione consistit: sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt; ergo non semper est illicitum sacramentum emere, vel vendere.

4. Praeterea. Consuetudo facit, ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset; sicut Augustinus dicit *(lib. 22. contr. Faust. cap. 47. in princ.)*, quod « habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat »: sed apud quosdam est consuetudo, quod in consecrationibus Episcoporum, benedictionibus Abbatum, et ordinationibus Clericorum pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur; ergo videtur, quod hoc non sit illicitum.

5. Praeterea. Contingit quandoque, quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab Episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate: sed licet unicuique redimere suam vexationem; ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro Episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Praeterea. Matrimonium est quoddam sacramentum: sed quandoque datur pecunia pro matrimonio; ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed contra est, quod dicitur 1. q. 1. *(cap. 19.)*: « Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio ».

Respondeo dicendum, quod sacramenta novae legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiae, quae pretio aestimari non potest; et ejus rationi repugnat, quod non gratuito detur: dispensantur autem sacramenta per Ecclesiae ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 9.: *Nescitis, quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?* Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniae, quod nulla consuetudine potest excusari; quia consuetudo non praejudicat juri naturali, vel divino: per pecuniam autem intelligitur omne illud, cujus pretium potest pecunia aestimari, ut Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 1.)*: accipere autem aliqua ad sustentationem eorum, qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiae, et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum: non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis; unde super illud 1. ad Tim. 5.: *Qui bene praesunt Presbyteri,* etc., dicit Glos. Augustini *(lib. de Pastoribus cap. 2.)*: « Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino ».

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare; et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum, si Sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret; unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari: posset tamen licite aquam a Sacerdote emere, quae est purum elementum corporale: si autem esset adultus, qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere, suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod Sacerdos non accipit pecuniam, quasi pretium consecrationis Eucharistiae, aut Missae decantandae (hoc enim esset simoniacum); sed quasi stipendium suae sustentationis, ut dictum est *(in corp.)*.

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum): sed quasi poena culpae praecedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art. et 1-2. q. 97. art. 3.)*, consuetudo non praejudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur; et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur, quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi, vel vendendi, est manifeste simonia, et praecipue si ab invito exigantur: si vero exigantur quasi quaedam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam; et praecipue quando aliquis voluntarie solvit: in his tamen omnibus solicite cavendum est, quod habet speciem simoniae, vel cupiditatis, secundum illud Apostoli 1. ad Thessal. ult.: *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur jus in Episcopatu, vel quacumque dignitate, vel praebenda, per electionem, vel provisionem, seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam: sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt, quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia: sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur *(quam non absolvit; vide Supplem. q. 42. art. 3.)*; et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiae sacramentum, sed etiam naturae officium; et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturae officium, licitum est; inquantum vero est Ecclesiae sacramentum, est illicitum; et ideo secundum jura *(cap.: Cum in Ecclesiae, de Simonia)* prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III. 531

UTRUM LICEAT DARE, ET ACCIPERE PECUNIAM PRO SPIRITUALIBUS ACTIBUS.

(4. Dist. 25. q. 3. art. 2. q. 2. et Quodl. 8. art. 11.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod licitum sit dare, et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus: usus enim prophetiae est spiritualis actus: sed pro usu prophetiae olim aliquid dabatur, ut patet 1. Reg. 9. et 3. Reg. 14: ergo videtur, quod liceat dare, et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Praeterea. Oratio, praedicatio, laus divina, sunt actus maxime spirituales: sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. 16.: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis:* praedicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apost. 1. ad Cor. 9.: celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui reditus ad hoc assignantur; ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Praeterea. Scientia non est minus spiritualis, quam potestas: sed pro usu scientiae licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinae;

ergo pari ratione videtur, quod liceat Praelato aliquid accipere pro usu spiritualis suae potestatis; puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Praeterea. Religio est status spiritualis perfectionis: sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his, qui recipiuntur, exigitur; ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed contra est, quod dicitur 1. q. 1. *(cap. 101.)*, quidquid invisibilis gratiae consolatione tribuitur, numquam quaestibus, vel quibuslibet praemiis venumdari penitus debet: sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur; ergo non licet ea quaestibus, vel praemiis venumdare.

Respondeo dicendum, quod sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quaedam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt: quae tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud 1. ad Cor. 9.: *Quis militat suis stipendiis unquam?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere simoniacum est: sed accipere, aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae, et consuetudinem approbatam, licitum est: ita tamen quod desit intentio emptionis, vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quae sunt exhibenda: hoc enim haberet quamdam venditionis speciem: gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutae, et consuetae oblationes, et quicumque alii proventus exigi a nolentibus, et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieron. dicit super Michaeam *(post med. comm. ad cap. 3.)*, munera quaedam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiae usum; quem tamen pseudoprophetae retorquebant ad quaestum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc, quod pro eis gratis et ex charitate orent: praedicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem praedicantium non autem ad emendum praedicationis verbum: unde super illud 1. ad Timoth. 5.: *Qui bene praesunt Presbyteri,* etc. dicit Gloss. *(Aug. lib. de Pastorib. cap. 2.)*: « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est praebere: non tamen venale est Evangelium, ut pro his praedicetur: si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio »; similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii, sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium; et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquae eleemosynae recipiuntur: si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis, vel venditionis, simoniacum esset; unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur, quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniae quantitatem: quia per tale statutum praecluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi: magis autem licita esset ordinatio, si statueretur, quod omnibus certam eleemosynam dantibus, talis honor exhiberetur: quia per hoc non praecluderetur via aliis exhibendi; et praeterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitae recompensationis.

Ad tertium dicendum, quod ille, cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissae in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiae; et ideo si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiae usum; et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere: nec etiam pro hoc quod vices suas committant: nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant: licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiae impendere, licite potest pretium suae doctrinae, vel consilii accipere, non quasi veritatem, aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans: si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem; unde graviter peccaret: sicut patet in illis, qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum Clericos Ecclesiae, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt: a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel praetermittant.

Ad quartum dicendum, quod pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium: licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personae, quae in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes: similiter etiam licitum est, si propter devotionem, quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare, vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur 1. q. 2. cap.: *Quam pio.*

ARTICULUS IV. 532

UTRUM SIT LICITUM PECUNIAM ACCIPERE PRO HIS, QUAE SUNT SPIRITUALIBUS ANNEXA.

(Supr. art. 1. ad 6. et 4. Dist. 25. q. 3. art. 2. q. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod licitum sit pecuniam accipere pro his, quae sunt spiritualibus annexa: omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa: quia temporalia sunt propter spiritualia quaerenda; si ergo non licet vendere ea, quae sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit, quod patet esse falsum.

2. Praeterea. Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum, quam vasa consecrata: sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambros. dicit *(lib. 2. de Offic. cap. 28.)*; ergo licitum est vendere ea, quae sunt spiritualibus annexa.

3. Praeterea. Spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturae, jus patronatus, et jus primogeniturae secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas: sed Abraham

emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Gen. 23.: Jacob autem emit ab Esau jus primogeniturae, ut habetur Gen. 25.: jus etiam patronatus transit cum re vendita, et in feudum conceditur: decimae etiam concessae sunt quibusdam militibus, et redimi possunt: praelati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus praebendarum, quas conferunt; cum tamen praebendae sint spiritualibus annexae; ergo licet emere, et vendere ea quae sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est, quod dicit Paschalis Papa, et habetur 1. q. 3. cap.: *Si quis objecerit:* « Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit; nullus ergo emat Ecclesiam, vel praebendam, vel aliquid ecclesiasticum ».

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus *dupliciter: uno modo,* sicut ex spiritualibus dependens: sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum; quia non competit nisi habenti officium clericale; unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus; et propter hoc ex nullo modo vendere licet: quia eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici *(desum. ex auctor. Paschalis p. arg. sed contr. induct.): quaedam* autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur: sicut jus patronatus, quod ordinatur ad praesentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quae ordinantur ad sacramentorum usum; unde hujusmodi non praesupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis praecedunt; et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus, sicut fini; et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet: sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa, sicut fini; et ideo eorum consecratio vendi non potest: tamen pro necessitate Ecclesiae, et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo praemissa oratione prius confringantur: quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex, quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum, et ideo licebat Abrahae terram illam emere ad usum sepulturae, ut ibi institueret sepulchrum: sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi coemeterium, vel etiam Ecclesiam: tamen, quia apud Gentiles loca sepulturae deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturae intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere, aut emere in casu necessitatis; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est *(in solut. praec.):* vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem, quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham, quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. Jus autem primogeniturae debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach. 1.: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui;* et ideo Esau peccavit primogenita vendens: Jacob autem non peccavit emendo: quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa, quae venditur, vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non

conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quae nomine decimae dantur, ut supra dictum est *(q. 87. art. 3.)*: circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si Episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum: si vero ab eo, cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret; et non caret vitio simoniae.

ARTICULUS V. 533

UTRUM LICEAT SPIRITUALIA DARE PRO MUNERE, QUOD EST AB OBSEQUIO, VEL A LINGUA.

(Supr. q. 88. art. 2. et 4. Dist. 25. q. 3. art. 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod liceat spiritualia dare pro munere, quod est ab obsequio, vel a lingua: dicit enim Gregorius in Registro *(lib. 2. epist. 18.)* : « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere »: sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio; ergo videtur, quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Praeterea. Sicut carnalis videtur esse intentio, si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio; ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis: sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio, vel venditio; ergo nec primum.

3. Praeterea. Id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quae in emptione, vel venditione consistit: sed munus a lingua intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat; ergo hoc non est simoniacum.

4. Praeterea. Hypocritae spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quae ad munus linguae pertinere videtur: nec tamen hypocritae dicuntur simoniaci; non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

Sed contra est, quod Urbanus II. Papa dicit *(epist. 17. ad Lucium tom. 10. Concil. et hab. cap.: Salvator, 1. q. 3.)* : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra munere linguae, vel indebiti obsequii, vel pecuniae largitur, vel adipiscitur, simoniacus est ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, nomine pecuniae intelligitur cujuscumque pretium, quod pecunia mensurari potest: manifestum est autem, quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quae potest pretio pecuniae aestimari; unde et pecunia mercede ministri conducuntur; et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito, vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, qua illud obsequium aestimari posset: similiter etiam quod aliquis satisfacit precibus alicujus ad temporalem gratiam quaerendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quae potest pecuniae pretio aestimari; et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus *a manu)* ita etiam contrahitur per munus *a lingua*, vel ab *obsequio*.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis Clericus alicui praelato impendat obsequium honestum, et ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiae

utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse munus *ab obsequio;* et in hoc casu loquitur Gregorius: si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (puta quia servivit praelato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita, et carnalis collatio; non tamen simoniaca; quia nihil ibi accipitur; unde hoc non pertinet ad contractum emptionis, et venditionis, in quo fundatur simonia: si tamen aliquis det beneficium ecclesticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod *munus a lingua* dicitur: *vel* ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit: *vel* etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur; et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit: videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit: unde ipsum factum est simoniacum: si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi, pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur: tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personae, sed ad favorem humanum : si vero aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus: et sic preces sunt pro indigno: licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam, quam emat; unde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

ARTICULUS VI. 534

UTRUM SIT CONVENIENS SIMONIACI POENA, UT PRIVETUR EO, QUOD PER SIMONIAM ACQUISIVIT.

(4. Dist. 25. q. 4. art. 3. q. 1. ad 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens simoniaci poena, ut privetur eo, quod per simoniam acquisivit: simonia enim committitur ex eo, quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur, sed quaedam sunt spiritualia quae semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres, qui per aliquam consecrationem imprimuntur; ergo non est conveniens poena, ut quis privetur eo, quod simoniace acquisivit.

2. Praeterea. Contingit quandoque, quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, praecipiat subdito ut ab eo recipiat ordines: et videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur: sed nullus debet aliquid recipere ab eo, qui non habet potestatem conferendi; ergo Episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Praeterea. Nullus debet puniri pro eo, quod non est factum eo sciente et volente; quia poena debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 74. art. 1. et 2.)*: contingit autem quandoque, quod aliquis

simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente; ergo non debet puniri per privationem ejus, quod ei collatum est.

4. Praeterea. Nullus debet reportare commodum de suo peccato: sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum, qui fuerunt simoniae participes; puta quando praelatus, et totum collegium in simoniam consensit; ergo non semper est restituendum, quod per simoniam acquiritur.

5. Praeterea. Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo: sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam; ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere.

6. Praeterea. Exterior poena in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare: sed simonia committitur ex sola intentione, vel voluntate; unde et per voluntatem definitur, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*; ergo non debet semper aliquis privari eo, quod simoniace acquisivit.

7. Praeterea. Multo majus est promoveri ad majora, quam in susceptis permanere; sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora; ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est, quod dicitur 1. q. 1. cap.: *Si quis Episcopus* (ex Conc. Chalc. cap. 2.): « Qui ordinatus est *simoniace,* nihil ex ordinatione, vel promotione, quae est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus a dignitate, vel solicitudine, quam pecuniis acquisivit ».

Respondeo dicendum, quod nullus potest licite retinere id, quod contra voluntatem domini acquisivit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem, et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset: Dominus autem, cujus Ecclesiarum praelati sunt dispensatores, et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. 10.: *Gratis accepistis; gratis date:* et ideo qui muneris interventu spiritualia quaecumque assequitur, ea licite retinere non potest: insuper autem simoniaci tam vendentes, quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis poenis puniuntur; scilicet: infamia, et depositione, si sint Clerici; et excommunicatione, si sint laici, ut habetur 1. q. 1. cap.: *Si quis Episcopus.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem; et ideo est ipso jure suspensus; et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum: nec potest repetere pecuniam, quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat: si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit, vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniae, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter praeceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinationem ab Episcopo, quem scit simoniace promotum: et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispen-

satione; quamvis quidam dicant, quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione: sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito: ille autem qui est ipso jure suspensus, et quoad se, et quoad alios, illicite confert ordinem; unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa: si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius; et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere: si autem Episcopus sit simoniacus aliquo alio modo, quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum; quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est *(in solut. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustae: puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo, qui vendere non potest; et ideo si aliquis scienter, et propria sponte simoniace accipiat ordinem, vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia, et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos, qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus, qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum), exceptis fructibus illis, qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae: si vero eo nesciente, nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus: non autem tenetur restituere fructus consumptos; quia bona fide possedit, nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit: tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepta debent restitui Ecclesiae, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quod Praelatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae, fuit in culpa; quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur: si vero Praelatus, et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiae erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare: et si his scientibus commissa est simonia, post Concilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo repellantur, et ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur: si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari: et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis, et inferioribus assignatis: si vero, ipsis ignorantibus, sive ante Concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione poenitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo, qui est beneficiatus simoniace scienter, solus Papa potest: in aliis autem casibus potest etiam Episcopus dispensare: ita tamen quod prius abrenuntiet, quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur; *vel* parvam, ut habeat laicam communionem; *vel* magnam, ut post poenitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; *vel* majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; *vel* maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

QUAESTIO CI.

DE PIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde post religionem considerandum est de pietate, cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor.

Primo. Ad quos pietas se extendat.
Secundo. Quid per pietatem aliquibus exhibeatur.
Tertio. Utrum pietas sit specialis virtus.
Quarto. Utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

ARTICULUS I. 535

UTRUM PIETAS SE EXTENDAT AD DETERMINATAS PERSONAS ALIQUORUM HOMINUM.

(3. Dist. 33. q. 3. art. 4. q. 1. corp. et ad 2. et 1. Timoth. 4. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum: dicit enim Aug. in 10. de Civ. Dei. *(cap. 1.)*, quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci εὐσέβειαν *(eusebiam)* vocant: sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum; ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Praeterea. Greg. dicit in 1. Moral. *(cap. 15.)*: « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiae operibus replet: sed opera misericordiae sunt omnibus exhibenda, ut patet per Aug. in 1. de Doct. Christ. *(cap. 30.)*; ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Praeterea. Multae sunt aliae in humanis rebus communicationes praeter consanguineorum, et concivium communicationem, ut patet per Philos. in 3. Ethicor. *(cap. 11. et 12.)*, et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quae videtur esse pietatis virtus, ut dicit Gloss. *(interl.)* 2. ad Tim. 3. super illud: *Habentes quidem speciem pietatis;* ergo non solum ad consanguineos, et concives pietas se extendit.

Sed contra est, quod Tull. dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.)* quod « pietas est, per quam sanguine junctis, patriaeque benevolis officium, et diligens tribuitur cultus ».

Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam, et diversa beneficia ab eis suscepta: in utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi, et gubernationis primum principium: secundario vero nostri esse, et gubernationis principia sunt parentes, et patria, a quibus, et in qua nati, et nutriti sumus; et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus, et patriae; unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere; ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, et patriae: in cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum: quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Phil. in 8. Ethic. *(cap. 12.)*: in cultu autem patriae intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriae amicorum; et ideo ad hos pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori includitur minus; et ideo cultus, qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus; unde dicitur Malach. 1.: *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.)*, « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiae frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus, quae sibi prae sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est, ut et Deus ipse pius dicatur ».

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum, et concivium magis referuntur ad principia nostri esse, quam aliae communicationes; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. 536

UTRUM PIETAS EXHIBEAT PARENTIBUS SUBSTENTATIONEM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem: ad pietatem enim videtur pertinere illud praeceptum decalogi: *Honora patrem tuum, et matrem tuam*: seb ibi non praecipitur nisi honoris exhibitio; ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Praeterea. Illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare: sed secundum Apost., ut habetur 2. ad Cor. 12., *filii non debent thesaurizare parentibus;* ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Praeterea. Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est *(art. praec.)*: sed non tenetur aliquis omnes consanguineos, et concives sustentare; ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed contra est, quod Dominus, Matth. 15. *(v. 4.)*, redarguit Pharisaeos, quod impediebant filios, ne parentibus sustentationem exhiberent.

Respondeo dicendum, quod, parentibus, et concivibus aliquid debetur *dupliciter*: *uno modo* per se: *alio modo*, per accidens: per se quidem debetur eis id, quod decet patrem, inquantum pater est; qui cum sit supe-

rior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia, et obsequium: per accidens autem aliquid debetur patri quod decet eum accipere secundum aliquid, quod ei accidit, puta si sit infirmus, quod visitetur, et ejus curationi intendatur; si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis hujusmodi: quae omnia sub debito obsequio continentur; et ideo Tullius dicit *(lib. 2. de Invent.)*, quod *pietas exhibet et officium, et cultum;* ut *officium* referatur ad obsequium, *cultus* vero ad reverentiam, sive honorem; quia, ut dicit August. in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.)*, « dicimur colere homines, quos honorifica vel recordatione, vel praesentia frequentamus ».

Ad primum ergo dicendum, quod in onoratione parentum intelligitur omnis subventio, quae debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. 15.; et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tamquam majori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis; ideo per se patri convenit, ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare: sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum; quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod *cultus, et officium,* ut Tullius dicit *(loc. supr. cit.)*, debetur omnibus sanguine junctis, et patriae benevolis: non tamen aequaliter omnibus, sed praecipue parentibus: aliis autem secundum propriam facultatem, et decentiam personarum.

ARTICULUS III. 537

UTRUM PIETAS SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta: exhibere enim obsequium, et cultum aliquibus ex amore procedit: sed hoc pertinet ad pietatem; ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

2. Praeterea. Cultum Deo exhibere est proprium religionis: sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit August. 10. de Civ. Dei *(cap. 5.)*; ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Praeterea. Pietas, quae exhibet cultum, et officium patriae, videtur esse idem cum justitia legali, quae respicit bonum commune: sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Phil. in 5. Ethicor. *(cap. 1. et 2.)*; ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est, quod ponitur a Tullio pars justitiae *(lib. 2. de Invent.)*.

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus specialis est ex hoc, quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem: cum autem ad rationem justitiae pertineat, quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personae, ibi est specialis virtus: debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse, et gubernans: hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus, et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium, et cultum impendit; et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei, et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita

etiam pietas est quaedam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes, et ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis, quam pater, vel patria; et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parenrentibus, et patriae: sed ea quae sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam, et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionys. dicit in lib. de Div. Nom. *(cap. 1. lect. 3.)*; unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur: *Pater noster.*

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium: sed justitia legalis respicit bonum patriae, secundum quod est bonum commune; et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas.

ARTICULUS IV. 538

UTRUM OCCASIONE RELIGIONIS SINT PRAETERMITTENDA PIETATIS OFFICIA IN PARENTES.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes: dicit enim Dominus, Luc. 14.: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*, unde et in laudem Jacobi, et Joannis, Matth. 4. dicitur, quod *relictis retibus, et patre, secuti sunt Christum;* et in laudem Levitarum dicitur Deuter. 33.: *Qui dixerit patri suo, et matri suae: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro illos; et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum:* sed ignorando parentes, et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod praetermittantur pietatis officia; ergo propter religionem officia pietatis sunt praetermittenda.

2. Praeterea. Matth. 8. et Luc. 9. dicitur, quod Dominus dicenti sibi: *Permitte me primum ire, et sepelire patrem meum,* respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos: Tu autem vade, et annuntia regnum Dei;* quod pertinet ad religionem: sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium; ergo pietatis officium est praetermittendum propter religionem.

3. Praeterea. Deus per excellentiam dicitur *Pater noster:* sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum; ergo praetermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Praeterea. Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suae religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur; tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum praelatorum eis claustrum exire non licet; ergo propter religionem praetermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est, quod Dominus, Matth. 15., redarguit Pharisaeos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

Respondeo dicendum, quod religio, et pietas sunt duae virtutes: nulla autem virtus alii virtuti contrariatur, aut repugnat; quia, secundum Philos. in Praedic. *(cap. de Oppos.),* bonum non est bono contrarium; unde non potest esse, quod pietas, et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur: cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet *(1–2. q. 7. art. 2. et q. 18. art. 3.),* debitis circumstantiis limitatur; quas

si praetereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii; unde ad pietatem pertinet officium, et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum: non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum: sed, sicut Ambr. dicit super Luc. *(cap. 12. super illud: Erunt quinque etc.)*, « necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur »; si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum; unde Hieron. dicit in epist. *(1.)* ad Heliod: « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem »; et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum: si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu hoc jam pertinebit ad pietatem: et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius *(hom. 37. in Evang.)* exponens illud verbum Domini dicit, quod « parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo, et fugiendo nescire debemus »: si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere, et odire; et hoc modo dicuntur Levitae suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. 32.: Jacobus autem, et Joannes laudantur ex hoc, quod sunt secuti Dominum, dimisso parente; non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysost dicit *(hom. 28. in Matth.)*, « per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, et moeroribus, et aliis quae hinc expectantur: post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et haereditatis divisionem, et alia hujusmodi; et praecipue quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam »: vel, sicut Cyrillus exponit super Luc. *(cap. 9. et hab. in Cat. aur. D. Th.)*, « discipulus ille non petiit, quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequo sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant alii, qui ejus curam habere poterant, linea parentelae adstricti ».

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiae opera, quae quibuscumque proximis impedimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth. 25.: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis;* et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere: si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia praetermittere, ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in saeculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus: ille enim qui est in saeculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare; quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum: quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens: sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii: si

vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus religionem intrare; quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est *(in corp. art.)*: ille vero qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet, occasione sustentationis parentum, exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare: tenetur tamen, salva sui praelati obedientia, et suae religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.

QUAESTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE, ET PARTIBUS EJUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de observantia, et partibus ejus, per quae de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quaeruntur tria.

Primo. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.
Secundo. Quid observantia exhibeat.
Tertio. De comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS I. 539

UTRUM OBSERVANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

(Supr. q. 80. et infr. q. 103. art. 3. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta: virtutes enim distinguuntur secundum objecta: sed objectum observantiae non distinguitur ab objecto pietatis: dicit enim Tullius in sua Rhet. *(lib. 2. de Invent.)* quod « observantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, et honore dignantur »: sed cultum, et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt; ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Praeterea. Sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia et virtute: sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus, qui scientiae, vel virtutis excellentiam habent; ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his, qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Praeterea. Hominibus in dignitate constituti multa debentur, ad quae solvenda lex cogit, secundum illud ad Rom. 13.: *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum,* etc.: ea vero, ad quae per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem; ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Tullius *(loc. sup. cit.)* condividit observantiam aliis justitiae partibus, quae sunt speciales virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(q. praec. art. 1. et 3. et q. 80.)*, necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum, quibus est aliquid reddendum: sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona, quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent: persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis; et inde est, quod omnes tales personae *patres* appellantur, propter similitudinem curae: sicut 4. Reg. 5. servi Naaman dixerunt ad eum: *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi Propheta (Eliseus),* etc.; et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra *(q. praec. art 3. ad 2.)*, religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos; unde competit sibi ratio principii, prout est aliorum gubernator: ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiae, vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso; et ideo specialiter quaedam virtus determinatur ad exhibendum honorem, et cultum his, qui sunt in dignitate constituti: verum quia per scientiam, et virtutem, et omnia alia hujusmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quae propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ad justitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere aequale ei, cui aliquid debetur, quod quidem non potest fieri ad virtuosos, et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes; et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quae est principalis virtus: justitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est *(q. 58. art. 6.)*.

ARTICULUS II. 540

UTRUM AD OBSERVANTIAM PERTINEAT EXHIBERE CULTUM ET HONOREM HIS, QUI SUNT IN DIGNITATE CONSTITUTI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his, qui sunt in dignitate constituti; quia,

ut August. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.)*, colere dicimur illas personas, quas in quodam honore habemus: et sic idem esse videtur cultus, et honor; inconvenienter ergo determinatur, quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum, et honorem.

2. Praeterea. Ad justitiam pertinet reddere debitum, unde et ad observantiam, quae ponitur justitiae pars, pertinet: sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his, qui super nos praelationem habent; ergo inconvenienter determinatur, quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Praeterea. Superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem, et aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. 13.: *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem; cui honorem, honorem:* debemus etiam eis reverentiam, et subjectionem, secundum illud Hebr. 13.: *Obedite praepositis vestris, et subjacete eis;* non ergo convenienter determinatur, quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est, quod Tullius dicit *(lib. 2. de Invent.)*, quod « observantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, et honore dignantur ».

Respondeo dicendum, quod ad eos, qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos: gubernare autem est movere aliquos in debitum finem: sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum; omne autem movens habet excellentiam quamdam, et virtutem supra id quod movetur; unde oportet, quod in eo qui est in dignitate constitutus, *primo* consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos, *secundo* ipsum gubernationis officium: *ratione* igitur *excellentiae* debetur ei honor, qui est quaedam recognito excellentiae alicujus: *ratione* autem *officii gubernationis* debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit; dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quaecumque alia, quae pertinent ad decentes actus, quibus homo ad alium ordinatur *(vid. q. 81. art. 2.)*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 80.)*, *duplex* est debitum: *unum* quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his, qui sunt in dignitate constituti, praelationem super ipsum habentes: *aliud* autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur: et hoc modo debemus cultum et honorem his, qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentia eorum, qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum: officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III. 541

UTRUM OBSERVANTIA SIT POTIOR VIRTUS, QUAM PIETAS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod observantia sit potior virtus, quam pietas: princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, compa-

ratur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quae gubernatur a principe: sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur; ergo observantia est potior virtus, quam pietas.

2. Praeterea. Illi qui sunt in dignitate constituti, curam gerunt boni communis: consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt; ergo observatia, per quam exhibetur cultus his, qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus, quam pietas, quae exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Praeterea. Honor, et reverentia maxime debetur virtuosis post Deum: sed virtuosis exhibetur honor, et reverentia per observantiae virtutem, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3.)*; ergo observantia est praecipua post religionem.

Sed contra est, quod praecepta legis dantur de actibus virtutum: immediate autem post praecepta religionis, quae pertinent ad primam tabulam subditur praeceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem; ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis.

Respondeo dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi *dupliciter: uno modo* in ordine ad bonum commune; puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicae; et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriae: *alio modo* exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem, vel gloriam; et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur; et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus: manifestum est autem, quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur, quam personae, quae sunt in dignitate constitutae: magis enim ad substantiam pertinet generatio, et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur; et secundum hoc pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis: sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris, vel cultus non solum est proportionanda personae, cui exhibetur secundum se consideratae, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur; quamvis ergo virtuosi secundum se considerati sint magis digni honore, quam personae parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, et conjunctionem naturalem ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quam extraneis virtuosis.

QUAESTIO CIII.

DE DULIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus observantiae: et *primo* de dulia, quae exhibet honorem, et caetera ad hoc pertinentia personis superioribus: *secundo* de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale.

Secundo. Utrum honor debeatur solis superioribus.

Tertio. Utrum dulia, cujus est exhibere honorem, et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta.

Quarto. Utrum per species distinguatur.

ARTICULUS I. 542

UTRUM HONOR IMPORTET ALIQUID CORPORALE.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod honor non importet aliquid corporale: honor enim est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philos. in 1. Eth. *(cap. 5.)*: sed exhibitio reverentiae est aliquid spirituale: revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est *(q. 81. art. 2. ad 1.)*; ergo honor est aliquid spirituale.

2. Praeterea. Secundum Phil. in 4. Ethic. *(cap. 3.)*, honor est praemium virtutis: virtutis autem, quae principaliter in spiritualibus consistit, praemium non est aliquid corporale, cum praemium sit potius merito; ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Praeterea. Honor a laude distinguitur, et etiam a gloria; sed laus, et gloria in exterioribus consistunt; ergo honor consistit in interioribus, et spiritualibus.

Sed contra est, quod Hieron. exponens illud 1. ad Tim. 5.: *Viduas honora quae vere viduae sunt, et qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur,* etc. dicit *(ep. 11. ad Ageruch.)*: « Honor in praesentiarum vel pro eleemosyna, vel munere accipitur »: utrumque autem horum ad corporalia pertinet; ergo honor in corporalibus consistit.

Respondeo dicendum, quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus; unde homines qui volunt honorari, testimonium suae excellentiae quaerunt, ut per Philos. patet in 1. Eth. *(cap. 5.)* et in 8. *(cap. 8.)*: testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus: coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiae sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo: sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora: *vel* verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus: *vel* factis, sicut inclinationibus, obviationibus, et aliis hujusmodi; *vel* etiam

exterioribus rebus, puta in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi; et secundum hoc honor in signis exterioribus, et corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non est idem, quod honor: sed ex una parte est primum motivum ad honorandum; inquantum scilicet aliquis ex reverentia, quam habet ad aliquem, eum honorat: ex alia vero parte est honoris finis; inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis praemium: sed nihil potest esse in humanis rebus, et corporalibus majus honore; inquantum scilicet ipsae corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis: est autem debitum bono, et pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth. 5.: *Neque accendunt lucernam, et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt;* et pro tanto praemium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore *dupliciter: uno modo,* quia laus consistit in solis signis verborum; honor autem in quibuscumque exterioribus signis: et secundum hoc laus in honore includitur: *alio modo,* quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem; sicut laudamus bene operantem propter finem: honor autem est etiam optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. 5.):* gloria autem est effectus honoris et laudis: quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum: et hoc importat nomen gloriae: nam gloria dicitur, quasi *κλαρία (claria);* unde ad Rom. ult. dicit quaedam Gloss. Augustini *(ord. lib. 3. cont. Maximin. cap. 13.),* quod gloria est clara cum laude notitia.

ARTICULUS II. 543

UTRUM HONOR PROPRIE DEBEATUR SUPERIORIBUS.

(Ad Hebr. 11. lect. 3. princ.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod honor non proprie debeatur superioribus: angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud, Matth. 11.: *Qui minor est in regno coelorum, major est Joanne Baptista:* sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult.; ergo honor non debetur superioribus.

2. Praeterea. Honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est *(art. praec. et q. 63. art. 3.):* sed quandoque contingit, quod superiores non sunt virtuosi; ergo eis non debetur honor, sicut nec daemonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturae.

3. Praeterea. Apostolus dicit ad Rom. 12.: *Honorate invicem praevenientes;* et 1. Pet. 2.: *Omnes honorate:* sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur; ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Praeterea. Tobiae 1. dicitur, quod Tobias habebat *decem talenta ex his, quibus erat honoratus a rege:* legitur etiam Hester 6., quod Assuerus honoravit Mardochaeum, et coram eo fecit clamari: *Hoc honore dignus est, quem rex honorare voluerit;* ergo honor etiam exhibetur inferioribus: et ita videtur, quod honor non debetur proprie superioribus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 1. Ethicor. *(cap. 12. et lib. 4. cap. 3.)*, quod honor debetur optimis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, honor nihil aliud est quam quaedam protestatio de excellentia bonitatis alicujus: potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios; et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam, vel superioritatem: non enim oportet, quod ille qui honoratur, sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante, quantum ad aliquid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus prohibuit Joannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriae, quae debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliae, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adaequatus secundum spem gloriae filiorum Dei; et ideo nolebat ab eo honorari tamquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si praelati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriae virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri; et etiam in eis honoratur tota communitas, cui praesunt: daemones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi, magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid, ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Philip. 2.: *In humilitate superiores invicem arbitrantes;* et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore praevenire.

Ad quartum dicendum, quod privatae personae interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum; et secundum hoc honorati sunt Tobias, et Mardochaeus a regibus.

ARTICULUS III. 544

UTRUM DULIA SIT SPECIALIS VIRTUS A LATRIA DISTINCTA.

(2. Dist. 9. q. 2. art. 1. et Psal. 40. fin.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta: quia super illud Ps. 7.: *Domine Deus meus, in te speravi,* dicit Glos. *(interl.)*: « Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria »: sed non est distincta virtus, quae ordinatur in Deum, secundum quod est dominus, et secundum quod est Deus; ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Praeterea. Secundum Phil. in 8. Ethic. *(cap. 8.)* amari simile est ei quod est honorari: sed eadem est virtus charitatis, qua amatur Deus, et qua amatur proximus; ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Praeterea. Idem est motus, quo aliquis movetur in imaginem, et in rem, cujus est imago: sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus: dicitur enim, Sap. 2. de impiis, quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem,*

et ad imaginem suae similitudinis fecit illum; ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Sed contra est, quod August. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 1.)*, quod « alia est servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quae scilicet graece dulia dicitur; alia vero latria, quae dicitur servitus pertinens ad colendum Deum ».

Respondeo dicendum, quod secundum ea quae supra dicta sunt *(q. 101. art. 3.)*, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quae debitum reddat: alia autem ratione debetur servitus Deo, et homini; sicut et alia ratione dominium competit Deo, et homini; nam Deus plenarium, et principale dominium habet respectu totius, et cujuslibet creaturae, quae totaliter ejus subjicitur potestati: homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam; et ideo dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio: et est quaedam observantiae species; quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate praecellentes; per duliam autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur: *δουλεία* enim graece servitus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus: non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria; et ideo Glos. illa distinxit, attribuens latriam Deo secundum creationem, quae creaturae non communicatur; duliam vero secundum dominium, quod creaturae communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus est: non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum; et ideo eadem charitas est, qua diligitur Deus, et proximus: sunt tamen aliae amicitiae differentes a charitate secundum alias rationes, quibus homines amantur; et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo, et eadem virtus latria, et dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cujus est imago: non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam, inquantum est imago: et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem; sic ergo dicendum est, quod honor, vel subjectio duliae respicit absolute quamdam hominis dignitatem: licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem, vel similitudinem Dei; non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum; vel dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem: non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem; et ideo reverentia, quae exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum; alia tamen est reverentia, quae ipsi Deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV. 545

UTRUM DULIA HABEAT DIVERSAS SPECIES.

(3. Dist. 9. q. 2. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod dulia habeat diversas species; per duliam enim exhibetur honor proximo: diversa autem ratione honorantur diversi proximi; sicut rex, pater, et magister, ut patet per Philos. in 9. Ethic. *(cap. 2.)*; cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Praeterea. Medium differt specie ab extremis; sicut pallidum ab albo, et nigro: sed hyperdulia (*ὑπερδουλεία, cultum quemdam vulgari servitute superiorem*) videtur esse medium inter latriam, et duliam: exhibetur enim creaturis, quae habent specialem affinitatem ad Deum; sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei; ergo videtur quod duliae sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Praeterea. Sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei: sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii; ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliae attendi: praesertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur; sicut ligno sanctae crucis, et aliis hujusmodi.

Sed contra est, quod dulia contra latriam dividitur; latria autem non dividitur per diversas species; ergo nec dulia.

Respondeo dicendum, quod dulia potest accipi *dupliciter: uno modo* communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiae: et sic continet sub se pietatem, et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quae homini reverentiam exhibet; et secundum hoc habebit partes specie diversas: *alio modo* potest sumi stricte, prout secundum eam reverentiam exhibet servus domino: nam dulia servitus dicitur, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*; et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiae, quam Tullius ponit *(lib. 2. de Invent.)*, eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quod hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturae irrationali in se consideratae non debetur ab homine aliqua subjectio, vel honor; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta: quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore, quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore, quo rex; ut Damasc. dicit in 4. lib. 3. *(Orth. Fid. cap. 3.)*.

QUAESTIO CIV.

DE OBEDIENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de obedientia.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum homo debeat obedire homini.
Secundo. Utrum obedientia sit specialis virtus.
Tertio. De comparatione ejus ad alias virtutes.
Quarto. Utrum Deo sit in omnibus obediendum.
Quinto. Utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire.
Sexto. Utrum fideles teneantur saecularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I. 546

UTRUM HOMO TENEATUR ALTERI OBEDIRE.

(Supr. q. 69. art. 2. corp. et q. 88. art. 10. ad 2. et infr. art. 5. corp. et art. 6. ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod unus homo non teneatur alteri obedire: non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam: sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. 15.: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui;* ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Praeterea. Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem praecipientis tamquam regulam suae actionis: sed sola divina voluntas, quae semper est recta, est regula humanae actionis; ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Praeterea. Servitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta; sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum; si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret; non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est, quod praecipitur ad Hebr. ult.: *Obedite praepositis vestris, et subjacete eis.*

Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus; ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate: oportuit autem in rebus naturalibus, ut superiora moverent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus; unde etiam oportet in rebus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatae: movere autem per rationem, et voluntatem est praecipere; et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis, et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est, non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus; dicit enim Greg. ult. Mor. *(cap. 10.)* quod « dum alienae voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus ».

Ad secundum dicendum, quod divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat, quam alia, secundum ordinem divinitus institutum; et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest judicari gratuitum *dupliciter: uno modo* ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur: *alio modo* ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit: opus autem redditur virtuosum, et laudabile, et meritorium, praecipue secundum quod ex voluntate procedit; et ideo quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II. 547

UTRUM OBEDIENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

(2. Dist. 35. art. 2. ad 5. et Dist. 44. q. 2. art. 1. et Hebr. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod obedientia non sit specialis virtus: obedientiae enim inobedientia opponitur: sed inobedientia est generale peccatum: dicit enim Ambr. *(lib. de Parad. cap. 8.)* quod « peccatum est inobedientia legis divinae »; ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Praeterea. Omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis: sed obedientia non est virtus theologica; quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate: similiter etiam non est virtus moralis; quia non est in medio superflui, et diminuti: quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur; ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Praeterea. Greg. dicit ult. Moral. *(cap. 10.)* quod « obedientia tanto magis est meritoria, et laudabilis, quanto minus habet de suo »: sed quaelibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo; eo quod ad virtutem requiritur, ut sit volens, et eligens, sicut dicitur in 2. Eth. *(cap. 4.)*; ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Praeterea. Virtutes differunt specie secundum objecta: objectum autem obedientiae esse videtur superioris praeceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus: ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est, quod obedientia a quibusdam ponitur pars justitiae, ut supra dictum est *(q. 80.)*.

Respondeo dicendum, quod ad omnia opera bona, quae specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur: hoc enim proprie competit virtuti, ut opus bonum reddat: obedire autem superiori debitum est secundum

divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est *(art. praec.)*; et per consequens est bonum; cum bonum consistat *in modo, specie, et ordine,* ut Aug. dicit in libr. de Nat. Boni *(cap. 3.)*: habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto: cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter caetera hoc est unum speciale, quod tenentur eorum praeceptis obedire; unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est praeceptum tacitum, vel expressum: voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum; et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum praeceptum obediendo praevenit, voluntate superioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, duas speciales rationes, ad quas duae speciales virtute respiciunt, in unum et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiae, debitum servitium domino suo reddens; sic igitur ratio praecepti, quam attendit obedientiae, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus; quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est *(1-2. q. 96. art. 3.)*: similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt, quae ad nullam aliam virtutem pertinent; ut patet in his quae non sunt mala, nisi quia prohibita; sic ergo si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem praecepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale: secundum hoc enim ad obedientiam requiritur, quod impleat aliquis actum justitiae, vel alterius virtutis, intendens implere praeceptum: et ad inobedientiam requiritur, quod actualiter contemnat praeceptum: si vero obedientia large accipiatur pro executione cujuscumque, quod potest cadere sub praecepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica: non enim per se objectum ejus est Deus, sed praeceptum superioris cujuscumque, vel *expressum,* vel *interpretativum,* scilicet simplex verbum praelati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Tit. 3.: *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire,* etc.: est autem virtus moralis cum sit pars justitiae, et est medium inter *superfluum, et diminutum:* attenditur autem ejus *superfluum,* non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias; inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet; sicut supra de religione dictum est *(q. 92. art. 2.)*. Potest etiam dici, quod sicut in justitia *superfluum* est in eo qui retinet alienum, *diminutum* autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Phil. dicit in 5. Eth. *(cap. 4.)*; ita etiam obedientia medium est inter *superfluum,* quod attenditur ex parte ejus, qui subtrahit superiori obedientiae debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et *diminutum,* quod attenditur ex parte superioris, cui non obeditur; unde secundum hoc obedientia erit [al. *non erit*] medium duarum malitiarum, sicut supra de justititia dictum est *(q. 58. art. 10.)*.

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id, quod repugnans est ei: proprium autem objectum obedientiae est praeceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit; unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet praecipientis:

si autem id quod ei praecipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter voluntatem propriam: sed quando illud quod praecipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propria voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est, quod non impletur nisi propter praeceptum; et ideo Greg. dicit in lib. ult. Mor. *(cap. 10.)* quod « obedientia, quae habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor »; quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praeceptum, sed ad assequendum proprium volitum: « In adversis autem, vel difficilibus est major »; quia voluntas propria in nihil aliud tendit, quam in praeceptum: sed hoc intelligendum est secundum id, quod exterius apparet: secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere, quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis; si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem praecepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directe respicit personam excellentem; et ideo secundum diversam rationem excellentiae diversas species habet: obedientia vero respicit praeceptum personae excellentis; et ideo non est nisi unius rationis: sed quia propter reverentiam personae obedientia debetur ejus praecepto, consequens est, quod obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS III. 548

UTRUM OBEDIENTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

(Philipp. 2. lect. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod obedientia sit maxima virtutum: dicitur enim 1. Reg. 15.: *Melior est obedientia quam victimae:* sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quae est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet *(q. 81. art. 6.)*; ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Praeterea. Gregorius dicit ult. Moral. *(cap. 10. princ.)* quod « obedientia sola virtus est, quae virtutes caeteras menti inserit, insertasque custodit: » sed causa potior est effectu; ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Praeterea. Gregorius dicit ult. Moral. *(ibid.)* quod « numquam per obedientiam malum debet fieri: aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet »: sed non praetermittitur aliquid nisi pro meliori; ergo obedientia, pro qua praetermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est, quod obedientia habet laudem ex eo, quod ex charitate procedit: dicit enim Greg. ult. Moral. *(ibid.)* quod « obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est; non timore poenae, sed amore justitiae »; ergo charitas est potior virtus, quam obedientia.

Respondeo dicendum, quod sicut peccatum consistit in hoc, quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhaeret; ita meritum virtuosi actus consistit in hoc, quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhaeret sicut

fini; finis autem potior est his quae sunt ad finem; si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhaereatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhaeret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit; et ideo « illae virtutes, quibus Deo secundum se inhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhaereatur ». Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhaereat; sunt autem *tria* genera bonorum humanorum, quae homo potest contemnere propter Deum; quorum *infimum* sunt exteriora bona: *medium* autem sunt bona corporis: *supremum* autem sunt bona animae: inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur; et ideo, *per se loquendo,* laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt. Unde Greg. dicit ult. Moral. *(loc. sup. cit.)* quod « obedientia victimis jure praeponitur; quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur »; unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt, ut obediatur voluntati divinae; nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quae sine obedientia esse non potest: dicitur enim 1. Joan 2. quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est..., qui autem servat verba ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est;* et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle, et nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum, et honorem superiori: et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus; inquantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate; inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione: et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis; unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo, quam sacrificium offerre; et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit *(loc. sup. cit.)*: specialiter tamen in casu, in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in praecepto; inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter, vel dispositive ad earum generationem, et conservationem, intantum dicitur, quod obedientia omnes virtutes menti inserit, et custodit: nec tamen sequitur, quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter *duo: primo,* quia licet actus virtutis cadat sub praecepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem praecepti; unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius, quam praeceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior, quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinae auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas praecipiendi: *secundo,* quia infusio gratiae, et virtutum potest praecedere etiam tempore omnem actum virtuosum: et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod *duplex* est bonum: *quoddam,* ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi; et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam praetermitti: est autem *aliud* bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate: et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam praetermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur; quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: et tamen, sicut ibidem Greg. dicit, « qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus jejunet »; et sic per obedientiam, et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS IV. 549

UTRUM IN OMNIBUS SIT DEO OBEDIENDUM.

(Infr. art. 5. corp. et ad 2.
et q. 154. art. 2. ad 2. et 2. Dist. 44. in exp. lit. ad 7.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non in omnibus sit Deo obediendum: dicitur enim, Matth. 9., quod Dominus duobus caecis curatis praecepit dicens: *Videte, ne quis sciat: illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam:* nec tamen ex hoc culpantur; ergo videtur, quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Praeterea. Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem: sed inveniuntur quaedam praecepta Dei contra virtutem: sicut praeceptis Abrahae, ut occideret filium innocentem, ut habetur Gen. 22.; et Judaeis, ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. 11., quae sunt contra justitiam; et Oseae, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem; ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Praeterea. Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinae, etiam in volito: sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut supra habitum est *(1-2. q. 19. art. 10.)*: ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 24.: *Omnia, quaecumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.),* ille qui obedit, movetur per imperium ejus, cui obedit; sicut res naturales moventur per suos motores: sicut autem Deus est primus motor omnium, quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 9. art. 6.)*; et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni; ita etiam quadam necessitate justitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus caecis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini praecepti obligare; sed sicut Gregorius dicit 19. Moral. *(cap. 14.)* « servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti ».

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus nihil operatur contra naturam; quia « hoc est natura uniuscujusque rei, quod in ea Deus operatur », ut habetur in Gloss. ad Rom. 11. *(ex Aug. lib. 20. cont. Faust. cap. 3.)*; operatur tamen

aliquid contra solitum cursum naturae: ita etiam nihil Deus potest praecipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus, et rectitudo voluntatis humanae, quod Dei voluntati conformetur, et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum; secundum hoc ergo praeceptum Abrahae factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam; quia Deus est auctor mortis, et vitae: similiter nec fuit contra justitiam, quod mandavit Judaeis, ut res Aegyptiorum acciperent; quia ejus sunt omnia, et cui voluerit, dat illa: similiter etiam non fuit contra castitatem praeceptum Oseae factum, ut mulierem adulteram acciperet; quia ipse Deus est humanae generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi, quem Deus instituit; unde patet, quod praedicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire.

ARTICULUS V. 550

UTRUM SUBDITI TENEANTUR SUIS SUPERIORIBUS IN OMNIBUS OBEDIRE.

(Supr. q. 69. art. 3. ad 1.
et infr. q. 186. art. 2. corp. et 3. Dist. 25. q. 2. art. 1. q. 4. ad 3. et Rom. 12.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire: dicit enim Apost. ad Colos. 3.: *Filii obedite parentibus per omnia,* et postea subdit: *Servi obedite per omnia dominis carnalibus;* ergo eadem ratione alii subditi debent praelatis suis in omnibus obedire.

2. Praeterea. Praelati sunt medii inter Deum, et subditos secundum illud Deut. 5.: *Ego sequester, et medius fui inter Deum, et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus:* sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium; ergo praecepta praelati sunt reputanda tamquam praecepta Dei; unde et Apost. dicit ad Gal. 4.: *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum;* et 1. ad Thess. 2.: *Cum accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei;* ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et praelatis.

3. Praeterea. Sicut religiosi profitendo vovent castitatem, et paupertatem, ita et obedientiam: sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem, et paupertatem; ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est, quod dicitur Act. 5.: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus:* sed quandoque praecepta praelatorum sunt contra Deum; ergo non in omnibus praelatis est obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 4. huj. q.),* obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate justitiae; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae: quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere *dupliciter: uno modo* propter impedimentum, quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis; sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquae impediat: *alio modo* ex defectu ordinis mobilis ad motorem; quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: sicut humor

quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. Similiter ex *duobus* potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire: *uno modo* propter praeceptum majoris potestatis: ut enim Rom. 13. super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,* dicit Gloss. *(ord. Aug. serm. 6. de Verb. Dom. cap. 8.):* « Si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo ». *Alio modo* non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat, in quo ei non subdatur: dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis *(cap. 20.):* « Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt, et adscripta dominis, mens quidem est sui juris ». Et ideo in his, quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo: tenetur autem homo homini obedire in his, quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea, quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; quia omnes homines natura sunt pares; puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem, et prolis generationem; unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi: sed in his, quae pertinent ad dispositionem actuum, et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae, et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod Apost. dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa, quae pertinent ad jus patriae, vel dominativae potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia, et interiora, et exteriora; et ideo in omnibus ei obedire tenetur: subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate: et quantum ad illa medii sunt inter Deum, et subditos: quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem, vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis praelatis subduntur; et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur, quae possunt ad regularem conversationem pertinere; et haec est obedientia sufficiens ad salutem: si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulae; quia talis obedientia esset illicita; sic ergo potest *triplex* obedientia distingui: *una* sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his, ad quae obligatur: *alia* perfecta, quae obedit in omnibus licitis: *alia* indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.

ARTICULUS VI. 551

UTRUM CHRISTIANI SAECULARIBUS POTESTATIBUS TENEANTUR OBEDIRE.

(2. Dist. 44. q. 2. art. 2. et Quodl. 2. art. 9. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod Christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire; quia super illud Matth. 17.: *Ergo liberi sunt filii,* dicit Gloss. *(ord. Aug. lib. 1. QQ. Evang. cap. 23.)*: « Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi praefertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent »: sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Joan. 1.: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus;* ergo non tenentur potestatibus saecularibus obedire.

2. Praeterea. Ad Rom. 7. dicitur: *Mortificati estis legi per corpus Christi;* et loquitur de lege divina veteris testamenti: sed minor est lex humana, per quam homines saecularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris testamenti; ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subjectionis, qua saecularibus principibus adstringebantur.

3. Praeterea. Latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur: sed August. dicit in 4. de Civ. Dei *(cap. 4.)*: « Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia »; cum ergo dominia principium saecularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus saecularibus obediendum a christianis.

Sed contra est, quod dicitur ad Tit. 3.: *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse;* et 1. Pet. 2.: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti, sive ducibus, tamquam ab eo missis.*

Respondeo dicendum, quod fides Christi est justitiae principium, et causa, secundum illud Rom. 3.: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi;* et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiae, sed magis firmatur: ordo autem justitiae requirit, ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari, et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, servitus, qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet: nunc autem in statu hujus vitae per gratiam Christi liberamur a defectibus animae, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apost. Rom. 7., qui dicit de seipso, quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati;* et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti; ut dicit Gloss. *(ordin.)* super illud 1. ad Timoth. 6.: *Quicumque sunt sub jugo servi,* etc.

Ad secundum dicendum, quod lex vetus fuit figura novi testamenti, et ideo debuit cessare veritate veniente: non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini; et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium ergo dicendum, quod principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiae requirit; et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum, vel periculum.

QUAESTIO CV.

DE INOBEDIENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inobedientia.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum sit peccatum mortale.
Secundo. Utrum sit gravissimum peccatum.

ARTICULUS I. 552

UTRUM INOBEDIENTIA SIT PECCATUM MORTALE.

(Supr. q. 69. art. 1. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inobedientia non sit peccatum mortale: omne enim peccatum est inobedientia; ut patet per definitionem Ambrosii superius positam *(q. praec. art. 2. arg. 1.)*; si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Praeterea. Gregor. dicit 31. Moral. *(cap. 17.)* quod inobedientia oritur ex inani gloria: sed inanis gloria non est peccatum mortale; ergo nec inobedientia.

3. Praeterea. Tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris praeceptum non implet: sed superiores multoties praecepta multiplicant, quae vix, aut numquam omnia possunt observari; si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum, quod est inconveniens; non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est, quod ad Rom. 1. et 2. ad Tim. 3., inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 24. art. 12. et 1-2. q. 72. art. 5. et q. 88. art. 1.)*, peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita: charitate autem diligitur Deus, et proximus: exigit autem charitas Dei, ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est *(q. 24. art. 12.)*; et ideo inobedientem esse divinis praeceptis est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium: in praeceptis autem divinis continetur, quod etiam superioribus obediatur; et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est praeceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinae dilectioni contrarium, secundum illud ad Rom. 13. : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit:* contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam, quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem: peccatum autem veniale non est inobedientia; quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum: nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo, sed solum tunc quando aliquis praeceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent: cum autem facit aliquid contra praceptum, non propter praecepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiae; et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere, quod homo praeceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur: nihil autem probibet, ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile; et ideo si tot praecepta praelatus aliquis ingerat, seu injungat, quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato; et ideo praelati abstinere debent a multitudine praeceptorum.

ARTICULUS II. 553

UTRUM INOBEDIENTIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

(Opusc. 64. cap. 11. et Hebr. 3. lect. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inobedientia sit gravissimum peccatum: dicitur enim, 1. Reg. 15.: *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriae nolle acquiescere:* sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est *(q. 94. art. 3.)*; ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Praeterea. Illud peccatum dicitur esse in Spiritum Sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est *(q. 14. art. 2.)*: sed per inobedientiam contemnit homo praeceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando: ergo inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum; et ita est gravissimum peccatum.

3. Praeterea. Apost. dicit ad Rom. 5., quod *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt:* sed causa videtur esse potior effectu; ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum, quam alia quae ex ea causantur.

Sed contra est, quod gravius est contemnere praecipientem, quam praeceptum: sed quaedam peccata sunt contra ipsam personam praecipientis, sicut patet de blasphemia, et homicidio; ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod non omnis inobedientia est aequale peccatum: potest enim una inobedientia esse gravior altera *dupliciter. Uno modo* ex parte praecipientis: quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod quilibet superiori obediat; tamen magis est debitum, quod homo obediat superiori, quam inferiori potestati: cujus signum est, quod praeceptum inferioris praetermittitur, si sit praecepto superioris contrarium; unde consequens est, quod quanto superior est ille qui praecipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius; et sic inobedientem esse Deo est gravius, quam inobedientem esse homini. *Secundo* ex parte praeceptorum: non enim praecipiens

aequaliter vult impleri omnia, quae mandat: magis enim unusquisque praecipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto praeceptum quod quis praeterit, magis est de intentione illius qui praecipit: et in praeceptis quidem Dei manifestum est, quod quanto praeceptum datur de meliori, tanto est ejus inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri; unde qui inobediens est praecepto de dilectione Dei, gravius peccat, quam qui inobediens est praecepto de dilectione proximi: voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius; et ideo ubi obligamur ex solo hominis praecepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum praeteritur, sed ex eo quod praeteritur illud, quod est magis de intentione praecipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiae gradus diversis praeceptorum gradibus comparare: nam inobedientia, qua contemnitur Dei praeceptum, ex ipsa ratione inobedientiae gravius est peccatum, quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei; et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei praeceptum agit: si tamen in aliquo minus potiori praeceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset: inobedientia autem, qua contemnitur praeceptum hominis, levior est peccato, quo contemnitur ipse praecipiens; quia ex reverentia praecipientis procedere debet reverentia praecepti: et similiter peccatum, quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam remota per intellectum inobedientia a peccato, quam esset illud peccatum, in quo contemnitur solum Dei praeceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est aequalitatis, sed similitudinis; quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum, sed solum illa, cui obstinatio adhibetur: non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum Sanctum, alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum Sanctum; quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato: sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum Sanctum, quae directe ducunt ad poenitentiam, et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit: unde Apostolus in verbis illis videtur accipere *inobedientiam,* secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QUAESTIO CVI.

DE GRATIA, SIVE GRATITUDINE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine, et ingratitudine.

Circa gratiam autem quaeruntur sex.

Primo. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Secundo. Quis teneatur ad majorem gratiarum actionem Deo, utrum innocens, vel poenitens.

Tertio. Utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

Quarto. Utrum retributio gratiarum sit differenda.

Quinto. Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum.

Sexto. Utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS I. 554

UTRUM GRATIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

(Infr. q. 107. art. 1. corp. et 1-2. q. 6. art. 3. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta: maxima enim beneficia a Deo, et a parentibus accepimus: sed honor, quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem, quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis; ergo gratia, sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Praeterea. Retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philos. in 5. Ethic. *(cap. 4.)*: sed gratiae redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur; ergo redditio gratiarum, quae pertinet ad gratitudinem, est actus justitiae; non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Praeterea. Recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Phil. in 8. Ethic. *(cap. 13.)*; et in 9. *(cap. 1.)*: sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur; ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tullius ponit *gratiam* specialem justitiae partem *(lib. 2. de Invent.)*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 60. art. 3.)*, secundum diversas causas, ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in majori illud quod minus est contineatur: in Deo autem *primo*, et principaliter invenitur causa debiti; eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum: *secundario* autem in patre, quia est proximum nostrae generationis, et disciplinae principium: *tertio* autem in persona, quae dignitate praecellit, ex qua communia

beneficia procedunt: *quarto* autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur; quia ergo non quidquid debemus Deo, vel patri, vel personae dignitate praecellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus; inde est quod post *religionem,* qua debitum cultum Deo impendimus, et *pietatem,* qua colimus parentes, et *observantiam,* qua colimus personas dignitate praecellentes, est, *gratia,* sive *gratitudo,* quae benefactoribus gratiam recompensat, et distinguitur a praemissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quaedam superexcellens pietas, ita est quaedam excellens gratia, sive gratitudo; unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est *(q. 83. art. 17.),* inter ea quae ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale; puta si pacto firmetur, ut tantum pro tanto retribuatur: sed ad virtutem gratiae, sive gratitudinis retributio pertinet, quae fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit; unde et gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in lib. 3. de Beneficiis *(cap. 7.).*

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiae impeditivum; et quidquid est virtuosum, est amicitiae provocativum; et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur: quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. 555

UTRUM MAGIS TENEATUR AD GRATIAS REDDENDAS DEO INNOCENS, QUAM POENITENS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam poenitens: quanto enim aliquis majus donum a Deo percepit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur: sed majus est donum innocentiae, quam justitiae restitutae; ergo videtur, quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens, quam poenitens.

2. Praeterea. Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio; sed August. dicit in 2. Confess. *(cap. 7.):* « Quis hominum suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem, atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te ? » et postea subdit: « Et ideo tantumdem, immo amplius diligat, qui per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari »; ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens, quam poenitens.

3. Praeterea. Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio: sed in innocente magis continuatur divinae gratiae beneficium, quam in poenitente: dicit enim Aug. ibidem: « Gratiae tuae deputo, et misericordiae tuae, qui peccata mea tamquam glaciem solvisti: gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala, quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala,

et quae te duce non feci »; ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens, quam poenitens.

Sed contra est, quod dicitur, Luc. 7.: *Cui plus dimittitur, plus diligit;* ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

Respondeo dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis; unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis: gratia autem est, quia gratis datur; unde *dupliciter* potest esse ex parte dantis major gratia: *uno modo* ex quantitate dati: et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, caeteris paribus, absolute loquendo: *alio modo* potest dici major gratia, quia magis datur gratis: et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones poenitens, quam innocens; quia magis gratis datur illud, quod ei datur a Deo: cum enim esset dignus poena, datur ei gratia; et sic, licet illud donum, quod datur innocenti, sit absolute consideratum majus; tamen donum, quod datur poenitenti, est majus in comparatione ad ipsum: sicut etiam parvum donum pauperi datum est majus, quam diviti magnum; et quia actus circa singularia sunt, in his quae agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale; sicut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 1.)* de voluntario, et involontario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. 556

UTRUM HOMO TENEATUR AD GRATIARUM ACTIONES OMNI HOMINI BENEFACIENTI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti: potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. 13.: *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum; ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Praeterea. Gratiarum actio est quaedam gratiae recompensatio: sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia; ergo non semper benefactori sunt gratiae reddendae.

3. Praeterea. Nulli debetur gratiarum actio ex eo, quod suam utilitatem procurat: sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem; ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Praeterea. Servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est: sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse; ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Praeterea. Nullus tenetur ad id, quod facere non potest honeste, et utiliter: sed quandoque contingit, quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnae felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio: quandoque etiam contingit, quod benefactor mutatur de virtute in vitium; et sic videtur, quod ei honeste recompensari non potest: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omnino recompensare non potest; ergo videtur, quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Praeterea. Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum: sed quandoque contingit, quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis, ei cui recompensatur; ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Thess. ult.: *In omnibus gratias agite.*

Respondeo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur; unde Dion. dicit 1. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 1.)* quod Deus omnia in se convertit, tamquam omnium causa: semper enim oportet, quod effectus ordinetur ad finem agentis: manifestum est autem, quod benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati; et ideo naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque: et, sicut de patre dictum est supra *(q. 31. art. 3. et 101. art. 2.)*, benefactori quidem, inquantum hujusmodi, debetur honor, et reverentia; eo quod habet rationem principii: sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Seneca dicit in lib. 5. de Benef. *(cap. 9.)*, « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis: ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturae suae paret, quae movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua »; unde in his quae sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo, et ingratitudo: non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo: metaphorice tamen illa quae ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quae sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philos. in 5. Eth. *(cap. ult.)*, inquantum scilicet accipiuntur diversae partes hominis, sicut diversae personae.

Ad secundum dicendum, quod boni animi est, ut magis attendat, ad bonum, quam ad malum; et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare, minus tamen quam si modo debito praestitisset; quia etiam beneficium minus est: quia, ut Seneca dicit in lib. 2. de Benefic. *(cap. 6.)*, multum celeritas fecit, multum abstulit mora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Seneca dicit in 6. de Benef. *(cap. 12.)*, « multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit »; et mox *(cap. 13.)*: « Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustos, nisi gaudeam hoc illi profuisse, quod proderat mihi: summe malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut Seneca dicit in 3. de Benef. *(cap. 21.)*, « quamdiu servus praestat quod a servo exigi solet, ministerium est: ubi plus quam a servo necesse est, beneficium est: ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium »; et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiae sunt habendae.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit: sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit; unde Seneca dicit in 2. de Benef. *(cap. 22.)*: « Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit: quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur »; et

ex hoc patet, quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiae, et honoris; unde Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. ult.)* quod « superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri »: et Sen. dicit 6. de Benef. *(cap. 29.)*: « Multa sunt, per quae quidquid debemus reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus » ; et ideo non oportet, ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc, quod beneficium recompensetur: quia, ut Sen. dicit in 6. de Benef. *(cap. 26.)*: « Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum: quanto inhumanius ei optas, cui beneficium debes? »: si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius; ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile: si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est effectus, quam prius erat; et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius: et tamen, quantum fieri potest, salva honestate, memoria debet haberi praestiti beneficii, ut patet per Philos. in 9. Ethic. *(cap. 3.)*.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est *(in solut. praec.)*, recompensatio beneficii praecipue pendet ex affectu; et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis sit utilis: si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti; ut Sen. dicit in 7. de Benef. *(cap. 19.)*: « Reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum ».

ARTICULUS IV. 557

UTRUM HOMO DEBEAT STATIM BENEFICIUM RECOMPENSARE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod homo debeat statim beneficium recompensare: illa enim quae debemus sine certo termino, tenemur restituere statim: sed non est aliquis terminus praescriptus recompensationi beneficiorum; quae tamen cadit sub debito, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Praeterea. Quanto aliquod bonum fit ex majore animi fervore, tanto videtur esse laudabilius: sed ex fervore animi videtur procedere, quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet; ergo videtur esse laudabilius, quod statim homo beneficium reddat.

3. Praeterea. Seneca dicit in 2. de Benefic. *(cap. 5.)*, quod « proprium benefactoris est libenter, et cito facere »: sed recompensatio debet beneficium adaequare; ergo debet statim recompensare.

Sed contra est, quod Sen. dicit in 4. de Benef.: « Qui festinat reddere non animum habet grati hominis, sed debitoris ».

Respondeo dicendum, quod sicut in beneficio dando *duo* considerantur, scilicet: *affectus*, et *donum*, ita etiam haec *duo* considerantur in recompensatione beneficii, et quantum quidem ad *affectum*, recompensatio statim fieri debet; unde Sen. dicit in 2. de Benef.: « Vis reddere beneficium? Accipe benigne »: quantum autem ad *donum*, debet expectari tempus, quo recompensatio sit benefactori opportuna: si autem non convenienti tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita; ut enim Seneca dicit in 4. de Benef.: « Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est ».

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiae aequalitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate: sed debitum morale dependet ex honestate debentis; et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus: et ideo si aliquis ex fervore animi preoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda; et tunc non est amplius tardandum, cum opportunum tempus advenerit; et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS V. 558

UTRUM GRATIARUM ACTIO SIT ATTENDENDA SECUNDUM AFFECTUM BENEFACTORIS, AN SECUNDUM EFFECTUM.

(Supr. art. 3. ad 5. et 6. et infr. art. 6. ad 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficiantis, sed secundum effectum, recompensatio enim beneficiis debetur: sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat; ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Praeterea. Gratia, quae recompensat beneficia, est pars justitiae: sed justitia respicit aequalitatem dati, et accepti; ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus, quam affectus benefacientis.

3. Praeterea. Nullus potest attendere ad id, quod ignorat: sed solus Deus cognoscit interiorem affectum; ergo non potest fieri gratiae recompensatio secundum affectum.

Sed contra est, quod Seneca dicit in 1. de Benef. *(cap. 7.)*: « Nonnumquam magis nos obligat, qui dedit parva magnifice, et qui exiguum tribuit, sed libenter ».

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad *tres* virtutes pertinere; scilicet: ad *justitiam*, et ad *gratiam*, et ad *amicitiam;* ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis; sicut in mutuo, et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati: ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae, secundum quod habet rationem debiti moralis: aliter tamen, et aliter: nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam: unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est: in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis: quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8. Eth. *(cap. 13.)*; et similiter quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis, quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate pendet; unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiae recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate; unde Sen. dicit in 1. de Benef. *(cap. 6.)*: « Benefi-

cium non in eo quod fit, aut datur, consistit, sed in ipso dantis, aut facientis animo ».

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiae, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiae, ut supra dictum est *(q. 80.)*; unde non oportet, quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere; et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo, quo beneficium tribuitur; puta quia gaudenter, et prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI. 559

UTRUM OPORTEAT ALIQUEM PLUS EXHIBERE IN RECOMPENSATIONE, QUAM SUSCEPERIT IN BENEFICIO.

(Infr. q. 107. art. 2. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quam susceperit in beneficio: quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam aequalis recompensatio fieri potest, sicut Philos. dicit in 8. Ethic.; sed virtus non conatur ad impossibile; non ergo gratiae recomsatio tendit ad aliquid majus.

2. Praeterea. Si aliquis plus recompensat, quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat: sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare; ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare: et sic procederetur in infinitum: sed virtus non conatur ad infinitum; quia infinitum aufert naturam boni, ut dicitur in 2. Metaph. *(tex. 8.)*; ergo gratiae recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Praeterea. Justitia in aequalitate consistit: sed *majus* est quidam aequalitatis excessus; cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum, et justitiae oppositum.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Eth. *(cap. 5.)*: « Refamulari oportet ei, qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere »: quod quidem fit, dum aliquid majus retribuitur; ergo recompensatio debet tendere ad hoc, quod aliquid majus faciat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, recompensatio gratiae respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis: in quo quidem praecipue hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur; et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat: non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus, vel aequale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit; et ideo gratiae recompensatio semper tendit, ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 3. huj. q. ad 5. et art. praec.)*, in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus,

quam effectus; si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit; scilicet: esse, et vivere, nihil aequale filius recompensare potest, ut Philos. dicit *(lib. 8. Ethic.)*: si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis, et retribuentis, sic potest filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit in 3. de Benef. *(cap. 29. 30. et 35.)*: si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate derivatur; quae quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. 13.: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis;* et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in justitia, quae est virtus cardinalis, attenditur aequalitas rerum: ita in gratitudine attenditur aequalitas voluntatum; ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUAESTIO CVII.

DE INGRATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingratitudine.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum ingratitudo semper sit peccatum.
Secundo. Utrum ingratitudo sit peccatum speciale.
Tertio. Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I. 560

UTRUM INGRATITUDO SIT SEMPER PECCATUM.

(Infr. q. 162. art. 4. ad 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo non semper sit peccatum: dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis *(cap. 1.)*, quod *ingratus est, qui non reddit beneficium:* sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum; cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum est in potestate peccantis; quia secundum August. *(lib. 3. de Lib. Arbit. cap. 17. et 18., et lib. 1. Retract. corp. 9.)* nullus peccat in eo, quod vitare non potest: sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare; puta cum non habet unde reddat: oblivio etiam non est in potestate nostra; cum tamen Seneca dicat in 3. de Benef. *(loc. cit.)*, quod « ingratissimus omnium est, qui oblitus est »; ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Praeterea. Non videtur peccare, qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13.: *Nemini quidquam debeatis:* sed qui invitus debet, ingratus est, ut Seneca dicit in 4. de Benef.; ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est, quod 2. ad Tim. 3. ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti,* etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 4. ad 1. et art. 6.),* debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit: ex hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti; unde manifestum est, quod omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium: ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum, et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum; et tunc non debetur talis recompensatio, ut adjuvetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est *(q. praec. art. 6. ad 1.):* oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quae provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa, quae ex negligentia provenit: ut enim dicit Seneca in 3. de Benef. *(cap. 1.):* « Apparet illum non saepe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio ».

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi; unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum, qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. 561

UTRUM INGRATITUDO SIT SPECIALE PECCATUM.

(Part. 3. q. 88. art. 4. et 4. Dist. 22. q. 1. art. 2. q. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo non sit speciale peccatum: quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor: sed hoc pertinet ad ingratitudinem; ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Praeterea. Nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur: sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; puta: si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat; ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Praeterea. Seneca dicit in 3. de Benef. *(cap. 1.):* « Ingratus est, qui dissimulat; ingratus est, qui non reddit; et ingratissimus omnium, qui oblitus est »: sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere; ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiae, quae est specialis virtus; ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati, quam prodigalitas: potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; puta si recompensatio beneficii fiat, vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet *(q. 106. art. 4.)*: sed magis opponitur gratitudini vitium, quod est per defectum; quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est *(q. praec. art. 6.)*, in aliquid amplius tendit; et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu: omnis autem defectu, seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum: differunt enim caecitas, et surditas secundum differentiam visus, et auditus; unde sicut gratitudo, vel gratia est una specialis virtus; ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum; habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum, quae ad gratitudinem requiruntur: in qua *primum* est, quod homo acceptum beneficium recognoscat; *secundum* est, quod laudet, et gratias agat: *tertium* est, quod retribuat pro loco, et tempore secundum suam facultatem: sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo *primus* ingratitudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuat: *secundus* est, ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; *tertius*, et gravissimus est, quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo; et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad *primum* ingratitudinis gradum pertinet, quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad *secundum*, quod beneficium vituperet: ad *tertium*, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid, quod potest ad ingratitudinem pertinere: formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversae species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III. 562

UTRUM INGRATITUDO SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ingratitudo semper sit peccatum mortale: Deo enim maxime debet aliquis esse gratus: sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati; ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Praeterea. Ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est *(q. 24. art. 12.)*: sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 3. et art. 6. ad 2.)*; ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Praeterea. Seneca dicit in 2. de Benef. *(cap. 10.)*: « Haec beneficii lex est inter duos: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam »: sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat cum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum; ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nulli est danda via peccandi mortaliter: sed, sicut Seneca dicit ibidem *(cap. 9.)*, «interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat»; quod videtur viam ingratitudinis recipienti praebere; ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *(art. praec.)*, ingratus dicitur aliquis *dupliciter: uno modo* per solam omissionem; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto; et hoc non semper est peccatum mortale; quia, ut supra dictum est *(q. praec. art. 6.)*, debitum gratitudinis est, ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud praetermittit, non peccat mortaliter: est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem: potest tamen contingere, quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus, quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu: *alio modo* dicitur aliquis ingratus, quia non solum praetermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale: sciendum tamen, quod ingratitudo, quae provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem: illa vero, quae provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem: habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitudo, quae est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est praeter ipsam; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Sen. dicit in 7. de Benef. *(cap. 22.)*: «Errat, si quis aestimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei praesertim honestissimae; cum ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Praedicare non debet, nec jactare».

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium, non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset: est autem laudabile quandoque, ut ille cui providetur, beneficium ignoret; tum propter inanis gloriae vitationem; sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiae ejus, qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. 563

UTRUM INGRATIS SINT BENEFICIA SUBTRAHENDA.

(Infr. q. 122. art. 5. ad 4.)

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ingratis sint beneficia subtrahenda: dicitur enim Sap. 16.: *Ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet:* non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum; ergo sunt subtraenda beneficia ingratis.

2. Praeterea. Nullus debet alteri praebere occasionem peccandi: sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis; ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Praeterea. *In quo quis peccat, per hoc et torquetur,* ut dicitur, Sap. 11., sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium; ergo est beneficio privandus.

Sed contra est, quod dicitur, Luc. 6., quod *Altissimus benignus est super ingratos, et malos:* sed per ejus imitationem nos filios esse oportet ut ibidem dicitur; ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

Respondeo dicendum, quod circa ingratum *duo* consideranda sunt: *primo* quidem, quid est quod ipse dignus sit pati; et sic certum est, quod meretur beneficii subtractionem: *alio modo* considerandum est, quod oporteat beneficum facere: *primo* namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam; quia « frequenter aliquis, ut Seneca dicit *(lib. 3. de Benef. cap. 7.),* qui non reddidit, gratus est »; quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi: *secundo* debet tendere ad hoc, quod de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo: si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id, quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis, et amoris: si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUAESTIO CVIII.

DE VINDICATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vindicatione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum vindicatio sit licita.
Secundo. Utrum sit specialis virtus.
Tertio. De modo vindicandi.
Quarto. In quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. 564

UTRUM VINDICATIO SIT LICITA.

(Infr. q. 158. art. 3. et part. 3. q. 15. art. 9. et Mal. q. 12. art. 1. et Rom. 12. lect. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non sit licita: quicumque enim usurpat sibi, quod Dei est, peccat: sed vindicta pertinet ad Deum: dicit enim, Deut. 32., secundum aliam literam *(Chaldaic. paraph. et Rom. 12.)*: *Mihi vindictam, et ego retribuam;* ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Praeterea. Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur: sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 2.: *Sicut lilium inter spinas,* dicit Gloss. *(Greg. hom. 38. in Evang.)*: « Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit »; ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Praeterea. Vindicta per poenas fit, ex quibus causatur timor servilis: sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Aug. dicit contra Adamantium *(cap. 17.)*; ergo ad minus in novo testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Praeterea. Ille dicitur vindicare se, qui injurias suas ulciscitur: sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire: dicit enim Chrysost. super Matth. *(hom. 5. in op. imperf.)*: « Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre »; ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Praeterea. Peccatum multitudinis magis est nocivum, quam peccatum unius tantum: dicitur enim, Eccli. 26.: *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem:* sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud Matth. 13.: *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum,* dicit Gloss. *(Lyr. et interl. implicite)* quod « multitudo non est excommunicanda, nec princeps »; ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra. Nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum, et licitum: sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo: dicitur enim, Luc. 18.: *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die, ac nocte?* quasi diceret: *Immo faciet;* ergo vindicatio non est per se mala, et illicita.

Respondeo dicendum, quod vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti; est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus: si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere: nec aliquis excusatur, si malum intendat illius, qui sibi injuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc, quod ille peccavit prius in ipsum: hoc enim est vinci a malo, quod Apost. prohibet ad Rom. 12. dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum:* si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bono, ad quod pervenitur per poenam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus, et quietem aliorum, et ad justitiae conservationem, et Dei honorem), potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim ad Rom. 13. de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit:* si autem praeter ordinem divinae institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est; et ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur a bonis in hoc, quod ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quod oportet: non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei, et proximorum: dicit enim Chrys. super Matth. *(loc. cit. in arg. 4.):* « In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium ».

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris; et ideo illis, qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per poenas, sed solum illis, qui ex amore non moventur ad bonum, qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod injuria, quae infertur personae alicui, quandoque redundat in Deum, et in Ecclesiam; et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci: sicut patet de Helia, qui fecit ignem descendere super eos, qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur 4. Reg. 1.; et similiter Helisaeus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur 4. Reg. 2.; et Sylverius Papa excommunicavit eos, qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23. q. 4. *(cap. Guilisarius):* inquantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat: hujusmodi enim praecepta patientiae intelligenda sunt secundum praeparationem animi, ut August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 19. et seq.).*

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda: *vel* quantum ad totam multitudinem; sicut Aegyptii submersi sunt in Mari Rubro, persequentes filios Israël, ut habetur Exod., 14.; et sicut Sodomitae universaliter perierunt: *vel* quantum ad magnam multitudinis partem; sicut patet Exod. 32., in poena eorum, qui vitulum adoraverunt: *quandoque* vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictae exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis, caeteri terreantur; sicut Dominus, Num. 25., mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis: si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati; et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo: tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset; nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. 565

UTRUM VINDICATIO SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta: sicut enim remunerantur boni pro his quae bene agunt, ita puniuntur mali pro his quae male agunt: sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativae justitiae; ergo pari ratione et vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Praeterea. Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes: sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum; non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Praeterea. Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur: sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale; ergo non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tull. *(lib. 2. de Invent.)* ponit eam partem justitiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(circ. princ.)*, aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam; unde patet, quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad jus naturale; et ideo ad quamlibèt inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis: est autem quaedam specialis inclinatio naturae ad removendum nocumenta; unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili: repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel illatas jam injurias ulciscitur non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta: hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in sua Rhetorica *(loc. supr. cit.)*, quod « vindicatio est, per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum *(obfuturum)* est, *idest ignominiosum*, defendendo, aut ulciscendo propulsatur »; unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiae: ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiae commutativee; secundum autem quod pertinet ad immunitatem alicujus personae singularis, a qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis: zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas: cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia *(27. in Evang.)*: « Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis ».

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur *duo* vitia: *unum* quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel saevitiae, quae excedit mensura in puniendo: *aliud* autem est vitium, quod consistit in defectu; sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo; unde dicitur, Prov. 13.: *Qui parcit virgae, odit filium suum:* virtus autem vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. 566

UTRUM VINDICATIO DEBEAT FIERI PER POENAS APUD HOMINES CONSUETAS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod vindicatio non debeat fieri per poenas apud homines consuetas: occisio enim hominis est quaedam eradicatio ejus: sed Dominus mandavit, Matth. 13., quod zizania, per quae significantur filii nequam, non eradicarentur; ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Praeterea. Quicumque mortaliter peccant, eadem poena videntur digni; si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri; quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quae ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi; ergo videtur, quod non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est, quod in lege divina hujusmodi poenae determinantur, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 105. art. 2.)*.

Respondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita est, et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum: cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua, quae plus amant, quam illa quae peccando adipiscuntur; alias timor non compesceret peccatum; et ideo per subtractionem omnium, quae homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda: haec autem sunt, quae homo maxime diligit: vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora; puta: divitias, patriam, et gloriam; et ideo, ut August. refert 21. de Civ. Dei *(cap. 11.)*, octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius scilicet: *mortem,* per quam tollitur vita; *verbera, et talionem,* ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quae amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem, et vincula,* per quae perdit libertatem; *exilium,* per quod perdit patriam; *damnum,* per quod perdit divitias; *ignominiam,* per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum: sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum; et ideo in tali casu potest poena mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem divini judicii: sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales; et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur, quae in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit et poena vel mortis, vel quaecumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus a peccando abstrahitur; quia plus terret poena, quam alliciat exemplum culpae.

ARTICULUS IV. 567

UTRUM VINDICTA SIT EXERCENDA IN EOS, QUI INVOLUNTARIE PECCAVERUNT.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod vindicta sit exercenda in eos, qui involuntarie peccaverunt: voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius: sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. 20.: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam, et quartam generationem;* unde et pro peccato Cham, Chanaam filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. 9.: Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur 4. Reg. 5.: sanguis etiam Christi poenae reddit obnoxios successores Judaeorum, qui dixerunt, Matth. 27.: *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros:* legitur etiam quod pro peccato Achan populus Israël traditus est in manus hostium, ut habetur Josue 7.; et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philisthinorum, ut habetur 1. Reg. 4.; ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Praeterea. Illud solum est voluntarium, quod est in potestate hominis: sed quandoque poena infertur pro eo quod non est in ejus potestate, sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; et propter pravitatem, aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram Episcopalem; ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Praeterea. Ignorantia causat involuntarium: sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes; parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. 19.: similiter etiam parvuli pro peccato Datan, et Abiròn pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. 16.: bruta etiam animalia, quae carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur 1. Reg. 15.; ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Praeterea. Coactio maxime repugnat voluntario: sed aliquis, qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum poenae evadit; ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Praeterea. Ambros. dicit super Lucam *(cap. 5. et hab. cap.: Non turbatur, 24. q. 1.)* quod « navicula, in qua erat Judas, turbabatur; *unde* et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis »: sed Petrus non volebat peccatum Judae; ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est, quod poena debetur peccato: sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit August. *(lib. 3. de Lib. Arb. cap. 1. et lib. 1. Retract. cap. 9.);* ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondeo dicendum, quod poena *dupliciter* potest considerari: *uno modo* secundum rationem poenae; et secundum hoc poena non debetur nisi peccato; quia per poenam reparatur aequalitas justitiae, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur; unde cum peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est *(1-2. q. 81. art. 1.),* consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est: *alio modo* potest considerari poena, inquantum est medicina non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum: et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum ta-

men, quod numquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum: sicut medicina carnalis numquam caecat oculum, ut sanet calcaneum: quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium praestet; et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa; cujusmodi sunt plures poenae praesentis vitae divinitus inflictae ad humiliationem, vel probationem: non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa neque in praesenti, neque in futuro; quia ibi poenae non sunt medicinae, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo poena spirituali numquam punitur pro peccato alterius: quia poena spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui: poena autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, *triplici* ratione: *primo* quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in poenam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quaedam res patris, et servi quaedam res dominorum: *alio modo,* inquantum peccatum unius derivatur in alterum; *vel* per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent; *vel* per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem praelatum, secumdum illud Job. 34.: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi;* unde et pro peccato David populum numerantis, populus Israël punitus est, ut habetur 2. Reg. ult.; *sive* etiam per aliqualem consensum, seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 9.)*: *tertio* ad commendandum unitatem humanae societatis, ex qua unus debet pro alio solicitus esse, ne peccet: et ad detestationem peccati, dum poena unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut August. dicit de peccato Achan *(lib. QQ. sup. Josue q. 8.)*: quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam, et quartam generationem,* magis videtur ad misericordiam, quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur: sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit *(loc. cit.)*, judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato: occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari; quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique; et ideo numquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur: poena autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; et hoc *tripliciter: uno modo* ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum, vel consequendum: sicut propter vitium leprae aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus: *secundo,* quia bonum, in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune: sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum Clericorum tantum: *tertio,* quia bonum unius dependet ex bono alterius: sicut in crimine laesae majestatis filius amittit haereditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternae malitiae, et sic graviores poenas mererentur: in bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi, quorum sunt; et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est *(1-2. q. 6. art. 5. et 6.)*.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Judae caeteri Apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est *(in resp. ad 1. et 2.)*.

QUAESTIO CIX.

DE VERITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de veritate, et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum veritas sit virtus.
Secundo. Utrum sit specialis virtus.
Tertio. Utrum sit pars justitiae.
Quarto. Utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS I. 568

UTRUM VERITAS SIT VIRTUS.

(Part. 1. q. 16. art. 4. ad 4. et q. 17. art. 8. corp. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 2. corp. et Veri. q. 1. art. 3. ad 12.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit virtus: prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas; cum ergo objectum sit prius habitu, et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Praeterea. Sicut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.)*, ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora: sed hoc non semper est laudabile: neque in bonis; quia, ut dicitur Prov. 27.: *Laudet te alienus, et non os tuum:* nec etiam in malis; quia contra quosdam dicitur Isa. 3.: *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt;* ergo veritas non est virtus.

3. Praeterea. Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis: sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: dicit enim Tullius *(lib. 2. de Invent.)* quod «veritas

est, per quam immutata ea quae sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur»: similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum: neque etiam est virtus moralis; quia non consistit in medio inter *superfluum, et diminutum:* quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est; ergo veritas est non virtus.

Sed contra est, quod Philos. in 2. et 4. Ethicor. *(cap. 7.)* ponit *veritatem* inter caeteras virtutes.

Respondeo dicendum, quod veritas *dupliciter* accipi potest: *uno modo,* secundum quod veritate aliquid dicitur verum: et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis: sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed aequalitas quaedam intellectus, vel signi ad rem intellectam, et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est *(q. 16. art. 1. et q. 21. art. 2.): alio modo* potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax: et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus: virtus autem est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere: sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus: sed ad hoc requiritur, quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur; quae si non observentur, erit actus vitiosus; et secundum hoc vitiosum est, quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est etiam, quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus; scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores: circa hujusmodi autem res sunt solae virtutes morales; ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis; unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis: est autem in medio inter *superfluum,* et *diminutum, dupliciter: uno* quidem *modo* ex parte objecti: *alio modo* et parte actus: ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam aequalitatem: aequale autem est medium inter majus, et minus; unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora: ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, et secundum quod oportet: *superfluum* autem convenit illi, qui importune ea quae sua sunt, manifestat; *defectus* autem competit illi, qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II. 569

UTRUM VERITAS SIT SPECIALIS VIRTUS.

(2. Dist. 16. q. 4. art. 1. q. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit specialis virtus: *verum* enim, et *bonum* convertuntur: sed bonitas non est specialis virtus, quinimmo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem;* ergo veritas non est specialis virtus.

2. Praeterea. Manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur: sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum; ergo veritas non est specialis virtus.

3. Praeterea. Veritas vitae dicitur, qua quis recte vivit, de qua dicitur Isa. 38.: *Memento, quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto:* sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam *(1-2. q. 55. art. 4.);* ergo veritas non est specialis virtus.

4. Praeterea. Veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio: sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute; ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est, quod in 2. Ethic. *(cap. 7.)* connumeratur aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanae pertinet, quod opus hominis bonum reddat, unde ibi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem: cum autem bonum, secundum August. in lib. de Nat. Boni *(cap. 3.),* consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine: est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra, vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis; unde manifestum est, quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod *verum,* et *bonum* subjecto quidem convertuntur; quia omne *verum* est bonum, et omne *bonum* est verum: sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus, et voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et multa alia; et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum, et multa alia; unde *verum* secundum rationem propriam, quae est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est: et similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile; quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus: sicut *verum* est speciale bonum: non autem potest esse, quod bonitas hominis sit specialis virtus; cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum, et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et praeter intentionem, quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum: ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, praeter principalem intentionem: fortis enim intendit fortiter agere: quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur praeter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitae est veritas, secundum quam aliquid est verum; non veritas, secundum quam aliquis dicit verum: dicitur autem vita *vera,* sicut et quaelibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam, et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet; et talis veritas, sive rectitudo communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius; et

sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet: facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum praetendit, et aliud intendit.

ARTICULUS III. 570

UTRUM VERITAS SIT PARS JUSTITIAE.

(Veri. q. 1. art. 5. ad 12.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit pars justitiae: justitiae enim proprium esse videtur, quod reddat alteri debitum: sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus praemissis justitiae partibus; ergo veritas non est pars justitiae.

2. Praeterea. Veritas pertinet ad intellectum: justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est *(q. 58. art. 4.)*; ergo veritas non est pars justitiae.

3. Praeterea. *Triplex* distinguitur veritas, secundum Hieron. *(habet in Glos. Lyrani sup. illud Matth. 15. : Audito hoc, scandalizati sunt),* scilicet: *veritas vitae,* et *veritas justitiae,* et *veritas doctrinae:* sed nulla istarum est pars justitiae: nam *veritas vitae* continet in se omnem virtutem, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*: *veritas* autem *justitiae* est idem justitiae, unde non est pars ejus: *veritas* autem *doctrinae* pertinet magis ad virtutes intellectuales; ergo veritas nullo modo est pars justitiae.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)* ponit *veritatem* inter partes justitiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 80),* ex hoc aliqua virtus justitiae annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione: virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in *duobus: uno* quidem *modo* in hoc quod est ad alterum: manifestatio enim quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat: *alio modo,* inquantum justitia aequalitatem quamdam in rebus constituit; et hoc etiam facit virtus veritatis: adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum; deficit autem a propria ratione justitiae quantum ad rationem debiti: non enim haec virtus attendit *debitum legale,* quod attendit justitia, sed potius *debitum morale,* inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem; unde veritas est pars justitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id, sine quo societas humana servari non posset: non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus; et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quod veritas, secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum: sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam; et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas, de qua nunc loquimur, differt a *veritate vitae,* ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*: *veritas* autem *justitiae* dicitur

dupliciter: *uno modo,* secundum quod ipsa justitia est rectitudo quaedam regulata secundum regulam divinae legis; et secundum hoc differt veritas justitiae a veritate vitae: quia *veritas vitae* est, secundum quam aliquis recte vivit in seipso; *veritas* autem *justitiae* est, secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quae sunt ad alterum, servat: et secundum hoc *veritas justitiae* non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur, sicut nec *veritas vitae*: *alio modo* potest intelligi *veritas justitiae,* secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat: puta cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit; et haec veritas est quidam particularis actus justitiae, et non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur; quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere; unde Philos. in 4. Eth. *(cap. 7.)* de hac virtute determinans dicit: « Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quaecumque ad justitiam, vel injustitiam contendunt »: *veritas* autem *doctrinae* consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia; unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas, qua aliquis et vita, et sermone talem se demonstrat, qualis est; et non alia, quam circa ipsum sint, nec majora, nec minora: verumtamen, quia moralia, inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc *veritas doctrinae* potest ad hanc virtutem pertinere; et quaecumque alia veritas, qua quis manifestat verbo, vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV. 571

UTRUM VIRTUS VERITATIS MAGIS DECLINET IN MINUS.

(Infr. q. 129. art. 3. ad 5.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod virtus veritatis non declinet in minus: sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus: non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria: sed *omne falsum est secundum se malum, et fugiendum,* ut Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 7.)*; ergo veritatis virtus non plus declinat in minus, quam in majus.

2. Praeterea. Quod una virtus magis declinet ad unum extremum, quam ad aliud, contingit ex hoc, quod virtutis medium est propinquius uni extremo, quam alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciae, quam timiditati: sed veritatis medium non est propinquius uni extremo, quam alteri; quia veritas, cum sit aequalitas quaedam, in medio punctuali consistit; ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Praeterea. In minus videtur a veritate recedere, qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in majus autem, qui veritati aliquid superaddit: sed magis repugnat veritati, qui veritatem negat, quam qui superaddit: quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem; ergo videtur, quod veritas magis debeat declinare in majus, quam in minus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 7.)* quod « homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus ».

Respondeo dicendum, quod declinare in minus a veritate contingit *dupliciter*: *uno modo,* affirmando: puta cum aliquis non manifestat totum bonum,

quod in ipso est; puta: scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi; quod fit sine praejudicio veritatis, quia in majori etiam est minus: et secundum hoc haec virtus declinat in minus: « Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias: homines enim, qui majora de seipsis dicunt, quam sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes: homines autem, qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem »; unde Apostolus dicit 2. ad Corinth. 12.: *Si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatem enim dicam: Parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me. Alio modo* potest aliquis declinare in minus negando; scilicet ut neget sibi inesse quod inest; et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus; quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiae, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiae, quia periculosius est, et onerosius aliis, quod aliquis existimet, vel jactet se habere quod non habet, quam quod existimet, vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

QUAESTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati; et *primo* de mendacio: *secundo* de simulatione, sive hypocrisi: *tertio* de jactantia, et opposito vitio.

Circa mendacium quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.

Secundo. De speciebus mendacii.

Tertio. Utrum mendacium semper sit peccatum.

Quarto. Utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 572

UTRUM MENDACIUM SEMPER OPPONATUR VERITATI.

(Infr. art. 2. corp. et 3. Dist. 38. q. 1. art. 1.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod mendacium non semper opponatur veritati: opposita enim non possunt esse simul: sed mendacium simul potest esse cum veritate: qui enim verum loquitur, quod falsum esse credit, mentitur, ut August. dicit in lib. de Mendac. *(cap. 3.)*; ergo mendacium non opponitur veritati.

2. PRAETEREA. Virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis; quia secundum Philos. in 4. Eth. *(cap. 7.)*, secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita: sed mendacium consistit solum in verbis: dicitur enim, « quod mendacium est falsa vocis significatio »; sic ergo videtur, quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. PRAETEREA. August. dicit in lib. de Mendac. *(loc. cit.)*, quod culpa mentientis est fallendi cupiditas: sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae, vel justitiae; ergo mendacium non opponitur veritati.

SED CONTRA est, quod dicit August. in lib. de Mendac. *(cap. 4.)*: « Nemo dubitet mentiri eum, qui falsum enunciat causa fallendi: quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium »: sed hoc opponitur veritati; ergo mendacium veritati opponitur.

RESPONDEO dicendum, quod actus moralis ex *duobus* speciem sortitur; scilicet: *ex objecto*, et *ex fine:* nam finis est objectum voluntatis, quae est primum movens in moralibus actibus: potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus; et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 18. art. 6. et 7.)*. Dictum est autem *(q. praec. art. 1. ad 3.)*, quod virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa: quae quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem; unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur: inquantum tamen hujusmodi manifestatio, sive enunciatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens: objectum autem proprium manifestationis, sive enuntiationis est *verum*, vel *falsum:* intentio vero voluntatis inordinatae potest ad *duo* ferri; quorum *unum* est, ut falsum enuntietur: *aliud* est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur; si ergo ista *tria* concurrant; scilicet: quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter*, quia falsum dicitur, et *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi, et *effective* propter voluntatem falsitatem imprimendi: sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo, quod contra mentem dicitur; et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter; quia falsitas est praeter intentionem dicentis; unde non habet perfectam rationem mendacii: id enim quod praeter intentionem dicentis est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia: si vero aliquid formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen hujusmodi actus est voluntarius, et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit: quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius: sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si forma habeat, etiamsi desit formae effectus, sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundum exigentiam suae formae; sic ergo patet, quod mendacium directe, et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque magis judicatur secundum id, quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id, quod est in eo materialiter et per accidens; et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 3.)*, voces praecipuum locum tenent inter alia signa; et ideo cum dicitur, quod mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum; unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius: sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae.

ARTICULUS II. 573

UTRUM MENDACIUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER MENDACIUM OFFICIOSUM, JOCOSUM, ET PERNICIOSUM.

(3. Dist. 38. q. 1. art. 1. et 5. et opusc. 64. cap. 25. et 26. et Psal. 5.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum, jocosum, et perniciosum:* divisio enim est danda secundum ea, quae per se conveniunt rei, ut patet per Philos. in 7. Metaph. *(tex. 43. lib. 1. de part. Animal. cap. 3.)*: sed intentio effectus est praeter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu: sed haec divisio datur secundum intentionem effectus: nam mendacium *jocosum* est, quod fit causa ludi: mendacium autem *officiosum* est, quod fit causa utilitatis: mendacium autem *perniciosum* est, quod fit causa nocumenti; ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Praeterea. August. in lib. de Mend. *(cap. 14.)* dividit mendacio in *octo* partes: quorum *primum* est in doctrina religionis: *secundum* est, quod nulli prosit, et obsit alicui: *tertium* est, quod prodest ita uni, ut alteri obsit: *quartum* est, quod fit sola mentiendi, fallendique libidine: *quintum* est, quod fit placendi cupiditate: *sextum* est, quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam: *septimum* est, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem: *octavum,* quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem; ergo videtur, quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Praeterea. Philos. in 4. Eth. *(cap. 7.)* dividit mendacium in *jactantiam,* quae verum excedit in dicendo, et *ironiam,* quae deficit a vero in minus: quae duo sub nullo praedictorum membrorum continentur; ergo videtur, quod divisio praedicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est, quod super illud Psal. 5.: *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium,* dicit Gloss. *(ord. Aug. et lib. de Mendac. cap. 14.)* quod «sunt tria genera mendaciorum: quaedam enim sunt pro salute, et commodo alicujus: est etiam aliud genus mendacii, quod fit joco: tertium vero mendacii genus est, quod fit ex malignitate»: *primum* autem horum trium dicitur officiosum:

secundum jocosum: *tertium* perniciosum; ergo mendacium in tria praedicta dividitur.

Respondeo dicendum, quod mendacium *tripliciter* dividi potest: *uno modo* secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria, et per se mendacii divisio; et secundum hoc mendacium in duo dividitur; scilicet: in mendacium, quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad *jactantiam*: in mendacium, quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*; ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. 7.)*: haec autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est *(art. praec.)*: veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur majus, et minus: *alio modo* potest dividi mendacium, inquantum habet rationem culpae secundum ea, quae aggravant, vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti: aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur *mendacium perniciosum*: diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum; *vel* delectabile, et sic est mendacium *jocosum*; vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juramentum alterius, vel remotio nocumenti; et secundum hoc dividitur mendacium in tria praedicta: *tertio modo* dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundum hoc divisio est octo membrorum, quae dicta est *(in arg. 2.)*: in qua quidem *tria prima* membra continentur sub mendacio pernicioso; quod quidem fit: vel contra Deum; et ad hoc pertinet *primum* mendacium, *quod est in doctrina religionis*: vel est contra hominem; sive sola intentione nocendi alicui, et sic est mendacium, *secundum* quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est *tertium* mendacium, quod *uni prodest, et alteri obest*: inter quae tria *primum* est gravissimum; quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est *(1-2. q. 73. art. 9.)*: *secundum* autem est gravius *tertio*, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius: post haec autem tria, quae superaddunt ad gravitatem culpae mendacii, ponitur *quartum*, quod habet propriam quantitatem sine additione, vel diminutione; et hoc est mendacium, *quod fit ex sola mentiendi libidine*: quod procedit ex habitu; unde et Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 7.)* quod «mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet»: *quatuor* vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii: nam *quintum* est mendacium jocosum, *quod fit placendi cupiditate*: alia vero *tria* continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile: vel quantum ad res exteriores, sic est *sextum* mendacium, *quod prodest alicui ad pecuniam conservandam*: vel est utile corpori; et hoc est *septimum* mendacium, *in quo impeditur mors hominis*: vel etiam utile est ad honestatem virtutis; et hoc est *octavum* mendacium, *in quo impeditur illicita pollutio corporalis*: patet autem, quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii; et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem praedictae enumerationis, est ordo gravitatis culpae in istis mendaciis: nam bonum utile praefertur delectabili, et vita corporalis praefertur pecuniae, honestas autem ipsi corporali vitae.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. 574

UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM.

(Supr. q. 69. art. 1. et 2. q. 70. art. 4. et 3. Dist. 38. q. 1. art. 3. et Quodl. 8. art. 14.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne mendacium sit peccatum: manifestum enim est, quod Evangelistae scribendo Evangelium non peccaverunt: videntur tamen aliquid falsum dixisse: quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius: unde videtur, quod alter eorum dixerit falsum; non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Praeterea. Nullus remuneratur a Deo pro peccato: sed obstetrices Aegypti remuneratae sunt a Deo propter mendacium: dicitur enim Exod. 1. quod *aedificavit illis Deus domos;* ergo mendacium non est peccatum.

3. Praeterea. Gesta sanctorum narrantur in Sacra Scriptura ad informationem vitae humanae: sed de quibusdam sanctissimis viris legitur, quod sunt mentiti: sicut, Gen. 12. et 20., quod Abraham dixit de uxore sua, quod soror sua esset: Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Genes. 27.: Judith etiam commendatur, quae tamen Holoferni mentita est; non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Praeterea. Minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum; sicut medicus praescindit membrum, ne corrumpatur totum corpus: sed minus nocumentum est, quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat, vel occidatur; ergo licite potest homo mentiri, ut unum praeservet ab homicidio et alium praeservet a morte.

5. Praeterea. Mendacium est, si quis non impleat quod promisit: sed non omnia promissa sunt implenda: dicit enim Isid. *(lib. 2. Synonym. cap. 10. et hab. cap. 3.: In malis, 22. q. 4.):* « In malis promissis rescinde fidem »; ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Praeterea. Mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum; unde Aug. dicit in lib. de Mendac. *(cap. ult.).* « Quisquis esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum »: sed non omne mendacium est deceptionis causa; quia per mendacium jocosum nullus decipitur: non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam: unde et hyperbolicae locutiones quandoque etiam in Scriptura Sacra inveniuntur; non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 7.: *Noli velle mentiri omne mendacium.*

Respondeo dicendum, quod illud, quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, et licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant: bonum est enim ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionys. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.):* mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam: cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, et indebitum, quod aliquis voce significet id, quod non habet in mente; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.)* quod « mendacium est per se pravum, et fugiendum; verum autem

est bonum, et laudabile »; unde omne mendacium est peccatum; sicut etiam August. asserit in lib. contra Mend. *(cap. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura Canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quae auctoritati Sacrae Scripturae innititur: in hoc vero quod in Evangelio, et in aliis Scripturis Sacris verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium; unde August. dicit in lib. 2. de Consensu Evangelistarum *(cap. 12.)*: « Nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae »; et in hoc apparet (ut ibidem subdit): « Non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem, quam audierunt vel viderunt, non eodem modo, atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata ».

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratae pro mendacio, sed pro timore Dei, et benevolentia, ex qua processit mendacium; unde signanter dicitur Exod. 1.: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos:* méndacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in Sacra Scriptura, ut August. dicit *(lib. de Mend. cap. 5.)*, inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectae virtutis; de quibus non est aestimandum eos fuisse mentitos: si quae tamen in eorum dictis appareant, quae mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter, et prophetice dicta esse; unde August. dicit in lib. de Mendac. *(loc. cit.)*: « Credendum est, illos homines, qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quae scripta sunt de illis, prophetice gessisse, atque dixisse »: Abraham tamen, ut August. dicit in QQ. super Gen. *(q. 26. et lib. cont. Mendac. cap. 10. et lib. 22. cont. Faust. cap. 33. et 34.)*, dicens: « Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici: soror enim dicitur, quia filia patris erat »; unde et ipse Abraham dicit, Gen. 20.: *Vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meae filia;* quia scilicet ex parte patris ei attinebat: Jacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac; quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur: usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae ad designandum mysterium; quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judaeorum: quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum, quem habuit ad salutem populi, pro quo periculis se exposuit: quamvis etiam dici possit, quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est *(in corp. art.)*: non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ud impediendum nocumenta, et defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia; et ideo non est licitum mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet: licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut August. dicit in lib. de Mend. *(cap. 1.)*.

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur; quia non loquitur contra id quod gerit

in mente: si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat: potest tamen excusari ex *duobus: uno modo,* si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit: *alio modo,* si sunt mutatae conditiones personarum, et negotiorum: ut enim Seneca dicit in lib. 4. de Benef. *(cap. 34. et 35.),* ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus: nec etiam est infidelis non implendo quod promisit; quia eaedem conditiones non extant; unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur 2. ad Cor. 1.; et hoc propter impedimenta, quae supervenerunt.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari *dupliciter; uno modo* secundum seipsam: *alio modo* ex parte operantis; mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi: nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscumque figurativis locutionibus, quae in Sacra Scriptura inveniuntur: quia, sicut August. dicit in lib. de Mendac. *(cap. 5.):* « Quidquid figurate fit, vel dicitur, non est mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est; omne autem figurate aut factum, aut dictum hoc enuntiat, quod significat eis, quibus intelligendum prolatum est ».

ARTICULUS IV. 575

UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM MORTALE.

(Supr. q. 69. art. 1. et 2. et q. 70. art. 4. corp. et 3. Dist. 38. q. 1. art. 4. et Quodl. 8. et 9. art. 14.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod omne mendacium sit peccatum mortale: dicitur enim in Ps. 5.: *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium ;* et Sap. 1.: *Os quod mentitur, occidit animam:* sed perditio, et mors animae non est nisi per peccatum mortale; ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne quod est contra praeceptum decalogi, est peccatum mortale: sed mendacium est contra hoc praeceptum decalogi: *Non falsum testimonium dices;* ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Praeterea. August. dicit in 1. de Doct. Christ. *(cap. 36.):* « Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est »: nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale; ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Praeterea. Merces aeterna non perditur nisi pro peccato mortali: sed pro mendacio perditur merces aeterna commutata in temporalem: dicit enim Gregor. *(lib. 18. Moral. cap. 4.)* quod « in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quae potuit in aeterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata »; ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Praeterea. August. dicit in lib. de Mend. *(cap. 17.)* quod « perfectorum praeceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri » : sed facere contra praeceptum est peccatum mortale; ergo mendacium perfectorum est peccatum mortale; pari ergo ratione et omnium aliorum: alioquin essent pejoris conditionis, quam alii.

Sed contra est, quod August. dicit in 5. Ps. *(super illud: Perdes omnes, etc.)*: « Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur » : sed omne peccatum mortale habet gravem culpam; ergo mendacium jocosum, et officiosum non sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale proprie est, quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est *(q. 24. art. 12. et q. 35. art. 3.)* : potest autem mendacium contrariari charitati *tripliciter: uno modo* secundum se: *alio modo* secundum finem intentum: *tertio modo* per accidens: secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione: quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat, vel corrumpit; unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis [al. *veritatis*], sed etiam virtuti fidei, et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum, et mortale; si vero falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertineat ad perfectionem scientiae, et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi; unde *est peccatum mortale:* si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid, de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus; unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati: puta quod dicitur: aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium: aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias, vel famam, et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale: ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat; si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi: per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale; dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illae auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glos. *(interl. et ord. Aug.)* super illud Ps. 5.: *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium.*

Ad secundum dicendum, quod cum omnia praecepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, et proximi, sicut supra dictum est *(q. 44. art. 1. ad 3. et 1-2. q. 100. art. 5. ad 1.)*, intantum mendacium est contra praeceptum decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei, et proximi; unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici iniquitas, inquantum est praeter aequitatem justitiae; unde dicitur 1. Joann. 3.: *Omne peccatum est iniquitas,* et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstetricum potest *dupliciter* considerari: *uno modo* quantum ad affectum benevolentiae in Judaeos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis, et sic debetur eis remuneratio aeterna; unde Hieron. exponit *(super illud Isa. 65.: Et aedificabunt domos)*, quod *Deus aedificavit illis domos spirituales: alio modo* potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii; quo quidem non potuerunt aeternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis aeternae; et sic intelligenda sunt verba Greg., non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem aeternam, quam jam ex praecedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale: sed hoc irrationabiliter dicitur: nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quae transfert in aliam speciem: circumstantia autem personae non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicujus annexi; puta si sit contra votum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso, vel jocoso; et ideo mendacium officiosum, vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens ratione scandali; et ad hoc potest referri, quod August. dicit « perfectis esse praeceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri »: quamvis hoc August. non assertive, sed sub dubitatione dicat: praemittit enim: « Nisi forte ita ut perfectorum », etc.: nec obstat, quod ipsi ponuntur in statu conservandae veritatis: quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quae si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUAESTIO CXI.

DE SIMULATIONE, ET HYPOCRISI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de simulatione, et hypocrisi.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum omnis simulatio sit peccatum.
Secundo. Utrum hypocrisis sit simulatio.
Tertio. Utrum opponatur veritati.
Quarto. Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 576

UTRUM OMNIS SIMULATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non omnis simulatio sit peccatum: dicitur enim, Luc. ult., quod *Dominus se finxit longius ire;* et Ambr.

dicit de Abraham in lib. de Patriarchis *(lib. 1. de Abraham, cap. 8.)*, quod captiose loquebatur cum servulis, cum dixit, Gen. 22.: *Ego, et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos:* fingere autem, et captiose loqui ad simulationem pertinet: sed non est dicendum, quod in Christo, et in Abraham fuerit peccatum; ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Praeterea. Nullum peccatum est utile: sed, sicut Hieron. dicit *(sup. illud ad Gal. 2.: Cum venisset Petrus Antioch.)*, « utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu Regis Israël nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, finges se idola colere velle », ut habetur 4. Reg. 10.; et David *immutavit faciem suam coram Achis Rege Geth,* ut habetur 1. Regum 21.; ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Praeterea. Bonum est malo contrarium; si ergo simulare bonum est malum, ergo simulare malum erit bonum.

4. Praeterea. Isa. 3. contra quosdam dicitur: *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt:* sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet; ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile: vitare autem peccatum numquam est reprehensibile; ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est, quod Isa. 16. super illud: *In tribus annis,* etc., dicit Glos. *(ord. Hieron.)*: « In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare »: sed aperte peccare semper est peccatum; ergo simulatio semper est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 109. art. 3. ad 3. et q. 110. art. 1.)*, ad virtutem veritatis pertinet, ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est: signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta; sicut ergo veritati opponitur, quod aliquis per verba exteriora aliud significet, quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati, quod aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur; unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens: non refert autem utrum aliqui mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est *(q. praec. art. 1. arg. 2.)*; unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est *(q. praec. art. 3.)*, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. 2. de QQ. Evang. *(q. 51.)*, « non omne quod fingimus, mendacium est: sed quando id fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium: cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis »; et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius, quod asserere volumus; sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire,* quia composuit motum suum quasi volentis longius ire ad aliud figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut Gregor. dicit *(hom. 23. in Evang.)*: vel, ut August. dicit *(lib. 2. QQ. Evangelic. q. ult.)*, quia « cum longius recessurus esset ascendendo in coelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra »: Abraham etiam figurate locutus est; unde Ambr. *(loc. cit. in arg.)* dicit de Abraham, quod « prophetavit quod ignorabat: ipse enim solus disponebat redire immolato filio: sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat »; unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quod Hieron. utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione: commutatio autem faciei David fuit fictio figuraliis, sicut Glos. *(ord. Aug.)* exponit in titulo Ps. 33.: *Benedicam Dominum in omni tempore:* simulationem vero Jehu non est necesse excusari a peccato, vel mendacio: quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens: commendatur tamen, et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod nullus potest se simulare esse malum; quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est: sed haec ratio non cogit: potest enim aliquis se simulare malum per opera, quae in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali: et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii, tum ratione scandali; et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia, quam simulat; et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet: ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum, vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat significare quod est; unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione: et secundum hoc intelligendum est, quod Hieron. dicit ibidem *(sup. verb. Isa. cit. in arg.)*, quod secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II. 577

UTRUM HYPOCRISIS SIT IDEM QUOD SIMULATIO.

(4. Dist. 16. q. 4. art. 1. q. 1. et q. 2. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis non sit idem quod simulatio: simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio: sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quae interius agit, secundum illud Matth. 6.: *Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt;* ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Praeterea. Gregor. dicit 31. Moral. *(cap. 8.)* : « Sunt nonnulli, qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent: hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare »: sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores; quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat; non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Praeterea. Hypocrisis in sola intentione consistit: dicit enim Dominus de hypocritis, Matth. 23., quod *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur;* et Gregor. dicit 31. Moral. *(loc. sup. cit.)* quod « numquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant »: sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriore operatione, unde super illud Job 36.: *Simulatores et callidi provocant iram Dei,* dicit Glos. *(quid simile hab. Greg. lib. 26. Moral. cap. 23.)* quod « simulator aliud simu-

lat, et aliud agit: castitatem praefert, et lasciviam sequitur; ostentat paupertatem, et marsupium replet »; ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed contra est, quod Isidor. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. H)*: « Hypocrita graeco sermone in latino simulator interpretatur; qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit; ὑπὸ enim falsum, κρίσις judicium interpretatur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritae tractum est a specie eorum, qui in spectaculis contecta facie incedunt distinguentes vultum vario colore, ut ad personae, quam simulant, colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie foeminae, ut in ludis populum fallant »; unde Aug. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 2.)* quod « sicut hypocritae simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se justum, non exhibet »; sic igitur dicendum est, quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa, qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem; quando ergo aliquis per bona opera quae facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet; unde Gregor. dicit 31. Moral. *(cap. 8.)* quod « hypocritae per causas Dei deserviunt intentioni saeculi: quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum »; et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod non agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanctitatis; puta: religionis, vel clericatus, significat statum, quo quis obligatur ad opera perfectionis; et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator, vel hypocrita; quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo: si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se justum ostentaret, esset hypocrita, et simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, *duo* sunt: *unum* quidem sicut signum: et *aliud* sicut signatum; mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo: exteriora autem vel verba, vel opera, vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione, et mendacio, sicut signa.

ARTICULUS III. 578

UTRUM HYPOCRISIS OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS.

(4. Dist. 16. q. 4. art. 1. q. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis: in simulatione enim, sive hypocrisi est signum, et signatum: sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti: hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quaecumque virtutis

opera, puta per jejunium, orationem, et eleemosynam, ut habetur Matth. 6.; ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Praeterea. Omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere: unde et simplicitati opponitur: dolus autem opponitur prudentiae, ut supra habitum est *(q. 55. art. 4.)*; ergo hypocrisis, quae est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiae, vel simplicitati.

3. Praeterea. Species moralium considerantur ex fine: sed finis hypocrisis est acquisitio lucri, vel inanis gloriae; unde super illud Job 27.: *Quae est spes hypocritae, si avare rapiat,* etc. dicit Glos. *(ordin. Greg. lib. 18. Moral. cap. 7.)*: « Hypocrita, qui latine dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitae rapit alienae »: cum ergo avaritia, vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: mendacium autem directe opponitur veritati; ergo et simulatio, sive hypocrisis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 10. Metaph. *(tex. 13. et 24.)* contrarietas est oppositio secundum formam, a qua scilicet res speciem habet; et ideo dicendum est, quod simulatio, sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti *dupliciter: uno modo* directe: *alio modo* indirecte: directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium objectum; unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est *(art. praec.)*, consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita, et sermone, qualis est, ut dicitur in 4. Ethicor. *(cap. 7.)*: indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens; puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita, simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem: opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 55. art. 3. 4. et 5.)*, prudentiae directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes, et non existentes, ad propositum consequendum: executio autem astutiae est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis: et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus, et fraus ad simplicitatem: dolus autem, vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum; unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione; et secundum hoc, ut supra dictum est *(q. 109. art. 2. ad 4.)*, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis: sed differt sola ratione, quia *veritas* dicitur, secundum quod signa concordant signatis: *simplicitas* autem dicitur, secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud praetendat exterius.

Ad tertium dicendum, quod lucrum, vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis; unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine

proximo, qui est obstendere se alium quam sit: unde quandoque contingit, quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philos. dicit in 4. Etich. *(cap. 7.)*, et sicut etiam supra de mendacio dictum est *(q. 110. art. 2.)*.

ARTICULUS IV. 579

UTRUM HYPOCRISIS SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

(4. Dist. 16. q. 4. art. 1. q. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod hypocrisis semper sit peccatum mortale: dicit enim Hieron. Isa. 16. in Gloss. *(ord.)* quod « in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare »; et super illud Job 1.: *Sicut autem Domino placuit,* etc. Gloss. *(Aug. sup. illud Ps. 63.: Scrutati sunt iniquit.)* dicit, quod « simulata aequitas non est aequitas, sed duplex peccatum »; et super illud Thren. 4.: *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum,* dicit Gloss. *(ordin.)*: « Scelera animae planguntur, quae in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum »: peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia; ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Praeterea. Gregorius dicit, 31. Moral. *(cap. 8.)*, quod hypocritae ex malitia peccant: sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum Sanctum; ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Praeterea. Nullus meretur iram Dei, et exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale: sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Job 36.: *Simulatores, et callidi provocant iram Dei:* excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Job 13.: *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita;* ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod hypocrisis est mendaciam operis, cum sit simulatio quaedam: non autem omne mendacium operis est peccatum mortale; ergo nec omnis hypocrisis.

2. Praeterea. Intentio hypocritae est ad hoc quod videatur bonus: sed hoc non opponitur charitati; ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

3. Praeterea. Hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Greg. dicit 31. Moral. *(cap. 17.)*: sed inanis gloria non semper est peccatum mortale; ergo neque hypocrisis.

Respondeo dicendum, quod in hypocrisi *duo* sunt; scilicet: defectus sanctitatis, et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille, cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in Sacra Scriptura, sic manifestum est, quod est peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur sanctitate, nisi per peccatum mortale: si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei, vel proximi, erit peccatum mortale: puta cum simulat sanctitatem, ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quaecumque alia temporalia bona, in quibus

finem constituit: si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale: puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur 4. Ethic *(cap. 7. a med.)* quod « magis videtur vanus, quam malus »: eadem enim ratio est de mendacio, et simulatione: contingit tamen quandoque, quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quae non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA.

QUAESTIO CXII.

DE JACTANTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de jactantia, et ironia, quae sunt partes mendacii, secundum Philos. in 4. Ethic. *(cap. 7.)*.

Primo autem circa jactantiam quaeruntur duo.

Primo. Cui virtuti opponatur.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 580

UTRUM JACTANTIA OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod jactantia non opponatur virtuti veritatis: veritati enim opponitur mendacium: sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat, dicitur enim Hester 1. quod *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriae suae, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiae suae;* ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. PRAETEREA. Jactantia ponitur a Gregor. 23. Moral. *(cap. 4.)* una de quatuor speciebus superbiae, cum scilicet quis jactat se habere quod non habet; unde dicitur Jerem. 48.: *Audivimus superbiam Moab, superbus est valde, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eam virtus ejus;* et 31. Moral. *(cap. 17.)* Gregor. dicit, quod jactantia oritur ex inani gloria: superbia autem, et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis; ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. PRAETEREA. Jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur Sap. 5.: *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiae, quod opponitur justitiae, vel liberalitati; non ergo jactantia opponitur veritati.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 2., et in 4. Eth. *(cap. 7.)* utrobique jactantiam opponi veritati.

RESPONDEO dicendum, quod jactantia proprie importare videtur, quod homo verbis se extollat: illa enim, quae vult homo longe jactare, in altum elevat:

tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit; quod quidem contingit *dupliciter: quandoque* enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur: quod Apost. refugiens dicit, 2. ad Cor. 12.: *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Alio modo* aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem; et quia magis est aliquid judicandum, secundum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit; et ideo jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de jactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod jactantiae peccatum considerari potest *dupliciter: uno modo* secundum speciem actus; et sic opponitur veritati, ut dictum est *(in corp. et q. 110. art. 2.)*: *alio modo* secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit: et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiva, et impellente, ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque, quod exterius majora quaedam de se jactet: licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum; et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiae: non tamen est idem jactantiae, sed ut frequentius ejus causa; et propter hoc Greg. jactantiam ponit inter superbiae species: tendit autem jactator plerumque ad hoc, quod gloriam consequatur per suam jactantiam; et ideo secundum Gregor. ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat *dupliciter: uno modo* occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit; unde et signanter, Prov. 8., opes dicuntur superbae: *alio modo* per modum finis: quia, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 7.)*, aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea, ex quibus lucrari possunt; puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II. 581

UTRUM JACTANTIA SIT PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod jactantia sit peccatum mortale: dicitur enim, Prov. 28.: *Qui se jactat, et dilatat, jurgia concitat:* sed concitare jurgia est peccatum mortale: detestatur enim Deus eos, qui seminant discordias, ut habetur Prov. 5.; ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale: sed super illud Eccli. 6.: *Non te extollas in cogitatione animae tuae,* dicit Gloss. 5. *(interl.)*: «Jactantiam, et superbiam prohibet»; ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Praeterea. Jactantia est mendacium quoddam: non est autem mendacium officiosum, vel jocosum; quod patet ex fine mendacii; quia, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.)*, «jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriae, vel honoris, quandoque autem

gratia argenti »; et sic patet, quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum; unde relinquitur, quod semper sit perniciosum; videtur ergo, quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est, quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Greg., 31. Moral. *(cap. 17.)*: sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum: dicit enim Gregor. *(lib. 8. Moral. cap. 30.)* quod « valde est perfectorum, sic ex ostenso opere auctoris gloriam quaerere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere »; ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 110. art. 4.)*, peccatum mortale est, quod charitati contrariatur: *dupliciter* ergo jactantia considerari potest: *uno modo* secundum se, prout est mendacium quoddam: et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale: mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert, quod est contra gloriam Dei: sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. 28.: *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum:* vel etiam contra charitatem proximi, sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum: sicut habetur, Luc. 18., de Pharisaeo, qui dicebat: *Non sum, sicut caeteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus:* quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat; quae neque sunt contra Deum, neque contra proximum: *alio modo* potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri, aut inanis gloriae; et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quae sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale: sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri: et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem, et damnum; et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale; unde et Philosophus dicit, 4. Ethic. *(cap. 7.)*, quod « turpior est, qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriae, vel honoris »: non tamen semper est peccatum mortale; quia potest esse tale lucrum, ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter: sed quandoque contingit, quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens; unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod procedit ex superbia prohibita, quae est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam: quod autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philos. dicit *(lib. 4. cap. 7.)*; unde reducitur ad mendacium jocosum: nisi forte hoc divinae dilectioni praeferret, ut propter hoc Dei praecepta contemneret: sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine: videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.

QUAESTIO CXIII.

DE IRONIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ironia.

Circa quam quaeruntur duo.

Primo. Utrum ironia sit peccatum.
Secundo. De comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I. 582

UTRUM IRONIA, PER QUAM ALIQUIS DE SE FINGIT MINORA, SIT PECCATUM.

(Supr. q. 110. art. 3. corp. et 3. Dist. 39. q. 1. art. 2. ad 6.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ironia, per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum: nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. 30.: *Visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait: Stultissimus sum virorum:* et Amos 7. dicitur: *Respondit Amos: Non sum propheta;* ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Praeterea. Greg. dicit in epist. ad August. Anglorum Episcopum *(lib. 12. Regist. epist. 31. interrog. 10.):* « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est »: sed omne peccatum repugnat bonitati mentis; ergo ironia non est peccatum.

3. Praeterea. Fugere superbiam non est peccatum: sed *aliqui minora de seipsis dicunt fugientes tumidum:* ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.);* ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Verbis Apostoli *(serm. 20.):* « Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator, antequam mentireris, mentiendo efficeris ».

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere *dupliciter: uno modo* salva veritate; dum scilicet majora quae sunt in seipsis reticent, quaedam vero minora detegunt, et de se proferunt, quae tamen in se esse recognoscunt; et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiae corruptionem: *alio modo* aliquis dicit minora a veritate declinans: puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse; et sic pertinet ad ironiam, et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est sapientia, et *duplex* stultitia: est enim *quaedam* sapientia secundum Deum, quae humanam, vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud 1. ad Cor. 3.: *Si quis inter vos*

sapiens videtur esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens. Alia vero est sapientia mundana, quae, ut ibidem subditur: *Stultitia est apud Deum;* ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam; quia scilicet humana contemnit, quae hominum sapientia quaerit; unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum;* et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam:* vel potest dici *sapientia hominum,* quae humana ratione acquiritur; *sapientia* vero *sanctorum,* quae ex divina inspiratione habetur: Amos autem negavit se esse Prophetam origine; quia scilicet non erat de genere Prophetarum; unde et ibidem subdit: *Nec filius Prophetae.*

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet, ut homo ad justitiae perfectionem tendat; et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a justitiae perfectione, quod quandoque culpa non est: non autem culpam dicit, quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiae mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam; unde Aug. dicit super Joan. *(tract. 43. et habet. cap.: Non ita, 22. q. 2.):* « Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur »; et Gregor. dicit *(lib. 26. Moral. cap. 3.)* quod « incaute sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant ».

ARTICULUS II. 583

UTRUM IRONIA SIT MINUS PECCATUM, QUAM JACTANTIA.

(Locis supr. art. 1. inductis).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ironia non sit minus peccatum, quam jactantia: utrumque enim est peccatum, inquantum declinat a veritate, quae aequalitas est quaedam: sed ab aequalitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit; ergo ironia non est minus peccatum, quam jactantia.

2. Praeterea. Secundum Phil. *(lib. 4. Ethic. cap. 7.)* ironia quandoque est jactantia; jactantia autem non est ironia; ergo ironia non est minus peccatum, quam jactantia.

3. Praeterea. Prov. 26. dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei; quoniam septem nequitiae sunt in corde illius:* sed submittere vocem pertinet ad ironiam; ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 7.),* quod irones (gr. εἴρωνες), et minus dicentes gratiores secundum mores videntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 110. art. 2. et 4.),* unum mendacium est gravius altero: *quandoque* quidem ex materia de qua est; sicut mendacium, quod fit in doctrina religionis, est gravissimum: *quandoque* autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius, quam officiosum, vel jocosum: ironia autem, et jactantia circa idem mentiuntur, vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae; unde quantum ad hoc aequalia sunt: sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri, vel honoris: ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse: et secundum hoc Philosophus dicit *(loc. cit.),* quod « jactantia est gravius peccatum, quam ironia »: contingit tamen quandoque quod aliquis minora de

se fingit ex aliquo alio motivo; puta ad dolose decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus: sic enim dictum est, quod aequalitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est excellentia: *una* quidem in temporalibus rebus: *alia* vero in spiritualibus: contingit autem quandoque, quod aliquis per verba exteriora, vel signa praetendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem: sicut Dominus de quibusdam dicit, Matth. 6., quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes*: unde isti simul incurrunt vitium ironiae, et jactantiae: tamen secundum diversa; et propter hoc gravius peccant; unde et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.)*, quod « et superabundantia, et valde defectus jactantium est »; propter quod et de August. legitur *(Possid. in ejus vita cap. 22.)*, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat; quia in utroque homines suam gloriam quaerunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur, Eccli. 19.: *Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo;* et secundum hoc Salomon loquitur de eo, qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUAESTIO CXIV.

DE AMICITIA, QUAE AFFABILITAS DICITUR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de amicitia, quae affabilitas dicitur, et de vitiis oppositis, quae sunt adulatio, et ligitium.

Circa amicitiam autem, seu affabilitatem quaeruntur duo.

Primo. Utrum sit specialis virtus.
Secundo. Utrum sit pars justitiae.

ARTICULUS I. 584

UTRUM AMICITIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

(Supr. q. 22. art. 3. ad 7. et 3. Dist. 27. q. 2. art. 2. ad 1. et Virt. q. 3. art. 5. ad 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod amicitia non sit specialis virtus: dicit enim Philos. in 8. Ethic. *(cap. 3.)*, quod amicitia perfecta est, quae est propter virtutem: quaelibet autem virtus est amicitiae causa: quia bonum omnibus est amabile, ut Dionys. dicit in 4. cap. de Div. Nom. *(part. 3. lect. 9.)*; ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Praeterea. Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 6.),* de tali amico, quod non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet: sed quod aliquis signa amicitiae ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quae repugnat virtuti; ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Praeterea. Virtus in medietate constituitur, prout sapiens determinabit, sicut dicitur 2. Ethic. *(cap. 6.)* : sed Eccli. 7. dicitur: *Cor sapientum ubi tristitiae, et cor stultorum ubi laetitiae;* unde ad virtuosum pertinet maxime a delectatione sibi cavere, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. ult.)*: haec autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra. Praecepta legis dantur de actibus virtutum: sed Eccli. 4. dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito;* ergo affabilitas, quae hic *amicitia* dicitur, est quaedam specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 109. art. 2. et 1-2. q. 55. art. 3.),* cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis: bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est *(q. 109. art. 2.)*: oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis, quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet: et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem, quae hanc convenientiam ordinis observet; et haec vocatur *amicitiae,* sive *affabilitas.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. in lib. Ethicor. de *duplici* amicitia loquitur: quarum *una* consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit; et haec potest consequi quamcumque virtutem: quae autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt *(q. 23. art. 1. et art. 3. ad 1. et q. 25. et 26.)*: *aliam* vero amicitiam ponit, quae consistit in solis exterioribus verbis, vel factis: quae quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quamdam ejus similitudinem, inquantum aliquis decenter habet se ad illos, cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore; sicut etiam dicitur Eccli. 13. quod *omne animal diligit simile sibi;* et hunc amorem repraesentant signa amicitiae, quae quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis; unde non est ibi simulatio: non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae; quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipsi proximo tristitiam inferat; dicit enim Apost. ad Rom. 14.: *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas:* sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud Eccli. 7.: *Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula:* cor autem stultorum est ubi laetitia, non quidem ut ipsi alios laetificent, sed ut ipsi aliorum laetitia perfruantur; pertinet ergo ad sapientem, ut condelectationem afferat his, cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Ps. 132.: *Ecce quam bonum, et quam jucundum habitare fratres in unum;* quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos, quibus convivit, contristare, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 6.)*; unde et Apostolus dicit 2. ad Cor. 7.: *Si contristavi vos in epistola, non me poenitet;* et postea: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam;* et

ideo his, qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, et quodammodo peccandi audaciam ministrare; unde dicitur Eccli. 7.: *Filiae tibi sunt? serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II. 585

UTRUM HUJUSMODI AMICITIA SIT PARS JUSTITIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiae: ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri: sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere; ergo hujusmodi virtus non est pars justitiae.

2. Praeterea. Secundum Philos. in 4. Ethic. *(cap. 6.)*, hujusmodi virtus consistit circa delectationem, vel tristitiam, quae est in convictu: sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est *(1-2. q. 60. art. 5. et q. 61. art. 3.)*; ergo haec virtus est magis pars temperantiae, quam justitiae.

3. Praeterea. Aequalia inaequalibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est *(q. 59. art. 1. et 2.)*: sed, sicut Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 6.)*, haec virtus similiter ad notos, et ignotos, et consuetos, et inconsuetos operatur; ergo haec virtus non est pars justitiae, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est, quod Macrob. *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* ponit amicitiam partem justitiae.

Respondeo dicendum, quod haec virtus est pars justitiae, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti: convenit enim cum justitia in hoc, quod ad alterum est, sicut et justitia: deficit autem a ratione justitiae, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur, vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius; ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 109. art. 3. ad 1.)*, quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset: sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione; quia, sicut Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. 5.)*, nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili; et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristari.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refraenare delectationes sensibiles: sed haec virtus consistit circa delectationes in convictu, quae ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet: et has delectationes non oportet refraenare tamquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, et convivere notis, et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos, et extraneos curare, aut contristare »; sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUAESTIO CXV.

DE ADULATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti: et *primo* de adulatione: *secundo* de litigio.

Circa adulationem quaeruntur duo.

Primo. Utrum adulatio sit peccatum.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 586

UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod adulatio non sit peccatum: adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi: sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult.: *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam praedicaverunt, vir ejus et laudavit eam:* similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud 1. ad Cor. 10.: *Per omnia omnibus placeo;* ergo adulatio non est peccatum.

2. Praeterea. Bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi: sed vituperare malum non est peccatum; ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere; ergo adulatio non est peccatum.

3. Praeterea. Adulationi detractio contrariatur: unde Greg. dicit *(lib. 22. Moral. cap. 5.),* quod remedium contra adulationem est detractio: « Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet »: sed detractio est malum, ut supra habitum est *(q. 73. art. 2. et 3.);* ergo adulatio est bonum.

Sed contra est, quod super illud Ezech. 13.: *Vae qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus,* dicit Gloss. *(interl. Greg. lib. 18. Moral. cap. 4.), idest suavem adulationem;* ergo adulatio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 3.),* amicitia praedicta, vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit; tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare; si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando; et ideo peccat per excessum: et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus,* secundum Phil. *(lib. 4. Eth. cap. 5.):* si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor,* sive *adulator:* communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus, qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit et bene, et male; prout scilicet debitae circumstantiae vel servantur, vel praetermittuntur:

si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad praedictam virtutem amicitiae: pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia forte mala sunt, secundum illud Psal. 9.: *Laudatur peccator in desideriis animae suae:* vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli. 27.: *Ante sermonem non laudes virum;* et iterum Eccli. 11.: *Non laudes virum in specie sua:* vel etiam si timeri possit, ne humana laude ad inanem gloriam provocetur; unde dicitur Eccli. 11.: *Ante mortem ne laudes hominem:* similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est: quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud Ps. 52.: *Deus dissipavit ossa eorum, qui hominibus placent;* et Apost. dicit ad Galat 1.: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitae circumstantiae, est vitiosum: et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quae contrariatur ei quantum ad ea quae dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quaerit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quaerit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quaerit ejus infamiam.

ARTICULUS II. 587

UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM MORTALE.

(Mal. q. 7. art. 1. ad 11.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod adulatio sit peccatum mortale: quia, secundum August. in Enchir. *(cap. 12.), malum dicitur, quia nocet:* sed adulatio maxime nocet, secundum illud Ps. 9.: *Quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniquus benedicitur: Exacerbavit Dominum peccator;* et ideo Hieron. dicit *(epist. 14. ad Celant.)* quod « nihil est, quod tam facile corrumpat mentes hominum, quam adulatio »; et super illud Ps. 69.: *Convertantur statim erubescentes,* dicit Gloss. *(ord. Aug. S.):* « Plus nocet lingua adulatoris, quam gladius persecutoris »; ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Praeterea. Quicumque verbis aliis nocet, non minus nocet sibi, quam aliis; unde dicitur in Ps. 36.: *Gladius eorum intret in corda ipsorum:* sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter; unde super illud Ps. 140.: *Oleum peccatoris non impinguet caput meum,* dicit Gloss. *(interl. et ord.)*: « Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia »; ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Praeterea. In Decretis scribitur, Dist. 46. *(cap. 3.):* « Clericus, qui adulationibus, et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio »: sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali; ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Augustinus in serm. de Purgat. *(qui est 41. de Sanctis)* inter peccata minuta numerat, « si quis cuiquam majori personae aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 112. art. 2.)*, peccatum mortale est, quod charitati contrariatur: adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non: contrariatur siquidem charitati *tripliciter*. *Uno modo* ratione ipsius materiae: puta cum aliquis laudat alicujus peccatum: hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet; unde est peccatum mortale, secundum illud Isa. 5.: *Vae qui dicitis malum bonum*. *Alio modo* ratione intentionis: puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter: et hoc etiam est peccatum mortale: et de hoc habetur Prov. 27.: *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis*. *Tertio modo* per occasionem: sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam praeter adulatoris intentionem: et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his, quae supra de scandalo dicta sunt *(q. 43. art. 3. et 4.)*: si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem; unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de adulatore, qui laudat peccatum alicujus: talis enim adulatio dicitur plus nocere, quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus: non autem nocet ita efficaciter: quia gladius persecutoris occidit effective, quasi sufficiens causa mortis: nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supradictis patet *(q. 43. art. 1. ad 3. et 1-2. q. 73. art. 8. ad 3. et q. 80. art. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo, qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi, quam aliis, quia sibi nocet tamquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo, qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUAESTIO CXVI.

DE LITIGIO, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de litigio.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum opponatur virtuti amicitiae.
Secundo. De comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS I. 588

UTRUM LITIGIUM OPPONATUR VIRTUTI AMICITIAE, SEU AFFABILITATIS.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod litigium non opponatur virtuti amicitiae, vel affabilitatis: litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio: sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est *(q. 37. art. 1.)*; ergo et litigium.

2. Praeterea. Prov. 26. dicitur: *Homo iracundus incendit litem;* sed iracundia opponitur mansuetudini; ergo et lis, sive litigium.

3. Praeterea. Jacobi 4. dicitur: *Unde bella, et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiae; ergo videtur quod litigium non opponatur ami citiae, sed temperantiae.

Sed contra est, quod Philos. in 4. Etichor. *(cap. 6.)* litigium opponit amicitiae.

Respondeo dicendum, quod proprie litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit, in qua quidem contradictione *duo* possunt attendi: *quandoque* enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis; et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam: *quandoque* vero contradictio oritur ratione personae, quam aliquis contristare non veretur: et sic fit litigium, quod praedictae amicitiae, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere; unde Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 6.)* quod illi « qui ad omnia contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, *dyscoli,* et *litigiosi* vocantur ».

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiae, litigium autem ad contradictionem, quae fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingit unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus: licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri; unde non oportet, quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Gloss. ad Rom. 7. *(ord. Aug. lib. de Spir. et Lit. cap. 4. sup. illud: Concupiscentiam nesciebam):* « Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet ».

ARTICULUS II. 589

UTRUM LITIGIUM SIT GRAVIUS PECCATUM, QUAM ADULATIO.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod litigium sit minus peccatum, quam contrarium vitium, scilicet placiditas, vel adulatio: quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur: sed adulatio plus nocet, quam litigium: dicitur enim Isa. 3.: *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te*

decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant; ergo adulatio est gravius peccatum, quam litigium.

2. Praeterea. In adulatione videtur esse quaedam dolositas: quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde: litigiosum autem caret dolo; quia manifeste contradicit: ille autem, qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 6.);* ergo gravius peccatum est adulatio, quam litigium.

3. Praeterea. Verecundia est timor de turpi, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. ult.):* sed magis verecundatur homo esse adulator, quam litigiosus; ergo litigium est minus peccatum, quam adulatio.

Sed contra est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat: sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali: dicitur enim, 1. ad Timoth. 3., quod *oportet Episcopum non litigiosum esse;* et 2. ad Timoth. 2.: *Servum domini non oportet litigare;* ergo litigium videtur esse gravius peccatum, quam adulatio.

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus *dupliciter: uno modo* considerando speciem utriusque peccati; et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositae virtuti: virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum, quam ad contristandum; et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat, quam placidus, vel adulator, qui superabundat in delectando: *alio modo* possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva; et secundum hoc quandoque adulatio est gravior: puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere: quandoque vero litigium est gravius: puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo; ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando: gravius autem est, caeteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte; unde rapina est gravius peccatum, quam furtum, ut supra dictum est *(q. 66. art. 9.).*

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius, quod est turpius: decor enim hominis est ex ratione; et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi: quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu: similiter peccata quae fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis; cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu: et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in arg.),* verecundia respicit turpitudinem peccati; unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato; et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione, quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUAESTIO CXVII.

DE LIBERALITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis; scilicet: de avaritia, et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quaeruntur sex.

Primo. Utrum liberalitas sit virtus.
Secundo. Quae sit materia ejus.
Tertio. De actu ipsius.
Quarto. Utrum magis ad eam dare, quam accipere pertineat.
Quinto. Utrum liberalitas sit pars justitiae.
Sexto. De comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 590

UTRUM LIBERALITAS SIT VIRTUS.

(2. Cor. 8. lect. 1. et 2. Eth. lect. 8.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit virtus: nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi: inclinatio autem naturalis est ad hoc, ut aliquis plus sibi quam aliis provideat: cujus contrarium pertinet ad liberalem; quia, ut Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 1.)*, « liberalis non est respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit »; ergo liberalitas non est virtus.

2. Praeterea. Per divitias homo suam vitam sustentat; et ad felicitatem divitiae organice deserviunt, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 8.)*; cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus; de quo Philos. dicit in Ethic. *(cap. 1.)* quod « non est acceptivus pecuniae, neque custoditivus, sed omissivus ».

3. Praeterea. Virtutes habent connexionem ad invicem: sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim sunt virtuosi, qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent: multi etiam liberaliter dant, vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi; ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 30.)* quod « in Evangelio multas doctrinas accepimus justae liberalitatis »: sed in Evangelio non docentur nisi ea quae ad virtutem pertinent; ergo liberalitas est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 19.)*, « bene uti his, quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem »: possumus autem bene, et male uti non solum his quae intra nos sunt; puta: potentiis, et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustantationem vitae; et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Ambros. *(serm. 64. de Temp.)*, et Basilius *(serm. supr. illud: Destruam horrea mea)* dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonae dispensationis acquirant: pauca autem uni sufficiunt; et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quam in seipsum: debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi praecipue subvenire potest: et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, ut sic aliis intendat, quod omnino se, et suos despiciat; unde Ambros. dicit in 1. de Officiis *(cap. 30.)*: « Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas ».

AD SECUNDUM dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequetur, quibus ad felicitatem pervenitur; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod « liberalis non negliget propria, volens per hoc quibusdam sufficere »; et Ambros. dicit in 1. de Offic. *(loc. supr. cit.)* quod « Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi forte ut Helisaeus, qui boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica »; quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitae, de quo infra dicetur *(q. 184. et 186. art. 3.)*: est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)*, « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi »: et similiter quicumque effundit quae habet, propter quaecumque alia peccata; unde et Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 30.)*: « Si adjuves eum, qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiae causa magis, quam misericordiae largiaris »; et ideo illi, qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expandant, non sunt liberales: nihil etiam prohibet, aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere: sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est *(1-2. q. 65. art. 1.)*: similiter etiam nihil prohibet, aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)*: « Secundum substantiam, *id est facultatem divitiarum,* liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu »; et Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 30.)* quod « affectus divitem collationem, aut pauperem facit, et pretium rebus imponit ».

ARTICULUS II. 591

UTRUM LIBERALITAS SIT CIRCA PECUNIAS.

(Infr. art. 3. et 1-2. q. 60. art. 5. et Mal. q. 13. art. 1. et 4. Eth.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit circa pecunias: omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones: esse autem circa operationes est proprium justitiae, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.)*; ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Praeterea. Ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus: sed divitiae naturales sunt veriores, quam divitiae artificiales, quae in pecuniis consistunt, ut patet per Philos. in 1. Polit. *(cap. 5.)*; ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Praeterea. Diversarum virtutum diversae sunt materiae: quia habitus distinguuntur secundum objecta: sed res exteriores sunt materia justitiae distributivae, et commutativae; ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod liberalitas videtur esse medietas quaedam circa pecunias.

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 4. Ethic. *(ibid.)* ad liberalem pertinet emissivum esse: unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur; quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum; et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis: cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia, et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit: ea vero quae emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quae nomine pecuniae significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est *(art. praec. ad. 3.)*, liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis: affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris, et concupiscentiae, et per consequens delectationis, et tristitiae ad ea quae dantur; et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Disc. Christ. *(qui est tract. 1. de Diversis, cap. 6.)*: « Totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quae habebant, in pecoribus habebant »; et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur ».

Ad tertium dicendum, quod justitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus: non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones; unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiae.

ARTICULUS III. 592

UTRUM UTI PECUNIA SIT ACTUS LIBERALITATIS.

(Infr. art. 4. et Quodl. 5. art. 23. ad 1. et 4. Eth.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod uti pecunia non sit actus liberalitatis: diversarum enim virtutum diversi sunt actus: sed uti pecunia convenit aliis virtutibus; sicut justitiae, et magnificentiae; non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Praeterea. Ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere, et custodire: sed acceptio, et custodia non videntur ad usum pecuniae pertinere; ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniae.

3. Praeterea. Usus pecuniae non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur: sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis: dicit enim Seneca in 5. de Benef. *(cap. 9.)*: « Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat »; ergo non quilibet usus pecuniae pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 1.)*: « Unoquoque optime utitur, qui habet circa singula virtutem; ergo divitiis utetur optime, qui habet circa pecunias virtutem »: iste autem est liberalis; ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

Respondeo dicendum, quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est *(1-2. q. 18. art. 2.)*: objectum autem, sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*; et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est, ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniae: pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium: quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia, vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis: ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri: ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, idest secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem; unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur *(q. 134.)*.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia, vel instrumento, sed etiam praeparare opportunitates ad bene utendum: sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium, et in vagina conservare: sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam praeparare, et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. ad 1.)*, propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet praecipue, ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu ejus: est autem *duplex* usus pecuniae: *unus* ad seipsum, qui videtur ad sumptus, vel expensas pertinere: *alius* autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes; et ideo ad liberalitatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniae aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus; unde circa dationes, et sumptus liberalitas consistit, secundum Phil. in 4. Ethic. *(cap. 1.)*: verbum autem Senecae est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. 593

UTRUM AD LIBERALEM MAXIME PERTINEAT DARE.

(Infr. q. 119. art. 1. ad 2. et 3. et 4. Eth.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ad liberalem non maxime pertineat dare: liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quaelibet alia virtus moralis: sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare; unde et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod « illi qui non acquisie-

runt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiae »; ergo videtur, quod dare non maxime per tineat ad liberalem.

2. Praeterea. De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat: sed liberalis quandoque tristatur de his quae dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in 4. Ethicor. *(loc. cit.)*; ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Praeterea. Ad illud implendum, quod quis maxime intendit, homo utitur viis, quibus potest: sed liberalis non est petitivus, ut Phil. dicit in 4. Ethic. *(loc. cit.)*, cum per hoc posset sibi praeparare facultatem aliis donandi; ergo videtur, quod non maxime intendat ad dandum.

4. Praeterea. Magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi, quam aliis: sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis; ergo ad liberalem magis pertinet expendere, quam dare.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. *(loc. sup. cit.)* quod liberalis est superabundare in datione.

Respondeo dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia: usus autem pecuniae est in emissione ipsius: nam acquisitio pecuniae magis assimilatur generationi, quam usui: custodia vero pecuniae, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui: emissio autem alicujus rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a majori virtute procedit; sicut patet in his quae projiciuntur; et ideo ex majori virtute procedit, quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum: proprium est autem virtutis, ut praecise tendat in id, quod perfectius est: nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*; et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur, aut inutiliter expendatur: sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiae, quam utiliter eam conservare, sed majoris: quia plura sunt attendenda circa usum pecuniae, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quae assimilatur quieti: quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiae inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis: sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quod promptius liberaliter agant: timor enim inopiae ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant tamquam proprium effectum, ut Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art. et art. praec.)*, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniae usus: quaelibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat ejus impedimenta: ei autem quod est convenienter dare, *duo* opponuntur; scilicet: *non dare* quod convenienter est dandum, et *dare* aliquid inconvenienter; unde de utroque tristatus liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui; et ideo etiam non dat omnibus: impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret: non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare, et accipere se habent sicut agere, et pati: non est autem idem principium agendi, et patiendi; unde quia libera-

litas est principium dationis, non pertinet ad liberalem, ut sit promptus ad recipiendum, et multo minus ad petendum; unde versus:

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quaerat, plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos solicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinat: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V. 594

UTRUM LIBERALITAS SIT PARS JUSTITIAE.

(Supr. q. 58. art. 12. ad 1. et q. 116. art. 2. ad 3. et art. 3. ad 2. et infr. q. 157. art. 1. et 3. Dist. 27. q. 2. art. 4. q. 2. et Mal. q. 13. art. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas non sit pars justitiae: justitia enim respicit debitum: sed quanto est aliquis magis debitum, tanto minus liberaliter datur; ergo liberalitas non est pars justitiae, sed ei repugnat.

2. Praeterea. Justitia est circa operationes, ut supra habitum est *(q. 58. art. 9. et 1-2. q. 60. art. 2. et 3.)*: sed liberalitas est praecipue circa amorem, et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones; ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere, quam ad justitiam.

3. Praeterea. Ad liberalitatem pertinet praecipue convenienter dare, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*: sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam, et misericordiam, quae pertinent ad charitatem, ut supra dictum est *(q. 30. et 31.)*; ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam justitiae.

Sed contra est, quod Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 28.)*: «Justitia ad societatem generis humani refertur: societatis enim ratio dividitur in duas partes: justitiam scilicet, et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem, et benignitatem vocant»; ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod liberalitas non est species justitiae: quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed liberalitas exhibet id quod suum est: habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in *duobus: primo* quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia: *secundo,* quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licet secundum aliam rationem, ut dictum est *(hic, et art. 2. huj. q. ad 3.)*; et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars justitiae, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus; unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum: concupiscentia autem pecuniae, et delectatio non est corporalis, sed magis animalis; unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiae, et misericordiae procedit ex eo, quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat; et ideo

talis datio pertinet ad charitatem, sive ad amicitiam: sed datio liberalitatis provenit ex eo, quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat; unde etiam non solum amicis, sed etiam ignotis dat, quando oportet; unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quae est circa res exteriores.

ARTICULUS VI. 595

UTRUM LIBERALITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod liberalitas sit maxima virtutum: omnis enim virtus hominis est quaedam similitudo divinae bonitatis: sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non improperat,* ut dicitur Jac. 1.; ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Praeterea. Secundum August. in 6. de Trinit. *(cap. 8.)*: « In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius »: sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia bonum diffusivum est, ut patet per Dion. 4. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 1.)*; unde et Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 28. circ. princ.)*, quod justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem; ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Praeterea. Homines honorantur, et amantur propter virtutem: sed Boetius dicit in lib. 2. de Cons. *(prosa 5.)*: « Largitas maxime claros facit »; et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod inter virtuosos maxime liberales amantur; ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Ambr. dicit in lib. 1. de Offic. *(cap. 28.)* quod « justitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior »; Philos. etiam dicit in 1. Rhetor. *(cap. 9.)* quod « fortes, et justi maxime honorantur, et post eos liberales ».

Respondeo dicendum, quod quaelibet virtus tendit in aliquod bonum; unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est: liberalitas autem tendit in aliquod bonum *dupliciter: uno modo* primo, et per se: *alio modo* ex consequenti: *primo* quidem, et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum, et usum; et sic secundum hoc praefertur liberalitati temperantia: quae moderatur concupiscentias, et delectationes pertinentes ad proprium corpus: et fortitudo, et justitia, quae ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: et omnibus praeferuntur virtutes, quae ordinantur in bonum divinum: nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano: et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato: in quibus bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum: *alio modo* ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti: et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona praedicta, ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniae, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; et secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa; quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primo, et per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est, liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo, quod amat homines quibus dat, non autem ex eo, quod afficiatur ad ea quae dat; et ideo

magis videtur pertinere ad charitatem, quae est maxima virtutum, quem ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quaelibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus: actus autem quarumdam aliarum vir tutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quae communiter homines maxime cupiunt; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QUAESTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS: ET PRIMO DE AVARITIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis: et *primo* de avaritia: *secundo* de prodigalitate.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum avaritia sit peccatum.
Secundum. Utrum sit speciale peccatum.
Tertio. Cui virtuti opponatur.
Quarto. Utrum sit peccatum mortale.
Quinto. Utrum sit gravissimum peccatorum.
Sexto. Utrum sit carnale, vel spirituale peccatum.
Septimo. Utrum sit vitium capitale.
Octavo. De filiabus ejus.

ARTICULUS I. 596

UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM.

(Infr. q. 119.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit peccatum: dicitur enim avaritia, quasi *aeris aviditas,* quia scilicet in appetitu pecuniae consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt: sed appetere exteriora bona non est peccatum: naturaliter enim homo ea appetit; tum quia subjecta sunt homini naturaliter; tum quia per ea vita hominis conservatur; unde et substantia hominis dicuntur; ergo avaritia non est peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est *(1-2. q. 72. art. 4.)*: sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum: non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum: neque etiam est peccatum in seipsum: hoc enim proprie pertinet ad gulam, et luxuriam, de qua Apost. dicit, 1. ad Cor. 6.: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat:* similiter etiam

non videtur esse peccatum in proximum: quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam; ergo avaritia non est peccatum.

3. Praeterea. Ea quae naturaliter adveniunt, non sunt peccata: sed avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, ut Phil. dicit in 4. Eth. *(cap. 1.)*; ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur in Hebr. ult.: *Sint mores sine avaritia contenti praesentibus.*

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura; unde necesse est quod per excessum, vel diminutionem illius mensurae malum proveniat: in omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quae sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Phil. in 1. Polit. *(cap. 6.)*: bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est *(q. praec. art. 3. et 1-2. q. 2. art. 1.)*; unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura; dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem; et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum; dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiae quae definitur esse immoderatus amor habendi; unde patet, quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quae sunt propter finem; et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis: avaritia autem hanc regulam excedit; et ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores *dupliciter: uno modo* immediate quantum ad acceptionem, vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat, vel conservet: et secundum hoc est directe peccatum in proximum; quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat; quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis: *alio modo* potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet; puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis: et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum; quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia: ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia: inquantum homo propter bonum temporale contemnit aeternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandae secundum rationem, quae principatum tenet in natura humana; et ideo quamvis senes propter naturae defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quaerit suae indigentiae supplementum; non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. 597

UTRUM AVARITIA SIT SPECIALE PECCATUM.

(Infr. art. 5. ad 2. et part. 1. q. 63. art. 2. ad 2. et 2. Dist. 21. in exp. lit. et Mal. q. 8. art. 1. ad 1. et q. 3. art. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit speciale peccatum: dicit enim August. in lib. 2. de Lib. Arbit. *(cap. 17.)*: « Avaritia, quae graece φιλαργυρία (philargyria) dicitur non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus, quae immoderate cupiuntur, intelligenda est »: sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei; quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhaerere, ut supra habitum est *(1-2. q. 71. art. 6. arg. 3.)*; ergo avaritia est generale peccatum.

2. Praeterea. Secundum Isidor. in lib. 10. Etym. *(ad lit. A)* avarus dicitur, quasi avidus aeris, idest pecuniae: unde et in graeco avaritia φιλαργυρία nominatur, idest *amor argenti*: sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est *(q. praec. art. 2. ad 2.)*; ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei; ergo videtur esse generale peccatum.

3. Praeterea. Super illud ad Rom. 7.: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc., dicit Gloss. *(ord. Aug. lib. de Spir. et Lit. cap. 4.)*: « Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet »: videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiae; unde dicitur Exod. 20.: « *Non concupisces rem proximi tui*; ergo concupiscentia avaritiae est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est, quod ad Rom. 1. avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia*, etc.

Respondeo dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est *(1-2. q. 72. art. 1.)*: objectum autem peccati est illud bonum, in quod tendit inordinatus appetitus; et ideo ubi est specialis ratio boni, quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati: alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis: divitiae autem secundum se habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, inquantum secundum quod est in usum hominis cedunt: et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur avaritiae nomen: verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur: homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia hujusmodi, ut patet in Praedic. *(cap. ult. post praedicam.)*, per consequens et nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Greg. dicit in quadam Hom. *(16. in Evang.)*, quod « avaritia est non solum pecuniae, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur »: et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum; et hoc etiam modo loquitur August. de avaritia in auctoritate inducta *(in arg. 1.)*.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis: sunt autem quaedam exteriora bona, quae potest aliquis pecunia consequi; sicut voluptates, et honores, et alia hujusmodi, quae habent aliam rationem appetibilitatis; et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei: potest enim intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiae rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiae, quae per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III. 598

UTRUM AVARITIA OPPONATUR LIBERALITATI.

(Supr. q. 117. art. 2. et q. 118. art. 5. ad 3. et Mal. q. 13. art. 2. ad 10. et 4. Eth. lect. 4. et lect. 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod avaritia non opponatur liberalitati: quia super illud Matth. 5.: *Beati qui esuriunt, et sitiunt justitiam,* Chrys. dicit *(hom. 15. in Matth. inter princ. et med.),* quod *duplex* est justitia: *alia* generalis, et *alia* specialis, *cui opponitur avaritia,* et idem Philos. dicit in 5. Eth. *(cap. 2.)*; ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Praeterea. Peccatum avaritiae in hoc consistit, quod homo tran scendit mensuram in rebus possessis: sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam; ergo avaritia directe opponitur justitiae, et non liberalitati.

3. Praeterea. Liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philos. in 2. Ethic. *(cap. 7.),* et in 4. *(cap. 1.)*: sed avaritia non habet peccatum contrarium, et oppositum,. ut patet per Philos. in 5. Ethic. *(implic. cap. 1. et 2.)*; ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est, quod, sicut dicitur Eccle. 5.: *Avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis:* sed non impleri pecunia, et inordinate eas amare est contrarium liberalitati, quae in appetitu divitiarum medium tenet; ergo avaritia opponitur liberalitati.

Respondeo dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias *dupliciter; uno modo* immediate circa ipsam acceptionem, et conservationem divitiarum; inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo, vel retinendo; et sic opponitur justitiae; et hoc modo accipitur avaritia Ezech. 22., ubi dicitur: *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem, et avare sectanda lucra: alio modo* importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum: puta cum quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati: quae moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est *(q. praec. art. 2. ad 3. et art. 3. ad 3. et art. 6.)*; et sic accipitur avaritia 2. ad Cor. 9.: *Praeparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam:* Glos. *(interl.)* « scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent ».

Ad primum ergo dicendum, quod Chrys., et Philos. loquuntur de avaritia *primo* modo dicta: avaritiam autem *secundo* modo dictam nominat Philos. illiberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibus, et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis: ut scilicet homo non accipiat, nec retineat alienum: sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione, et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, secundum quod opponitur justitiae, non habet vitium oppositum: quia avaritia consistit in plus habendo, quam debeat secundum justitiam; et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpae, sed poenae: sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodiligalitati oppositum.

ARTICULUS IV. 599

UTRUM AVARITIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

(Mal. q. 13. art. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod avaritia semper sit peccatum mortale: nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali: sed propter avaritiam homines digni sunt morte, cum enim Apostolus ad Rom. 1. praemisisset: *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia,* etc. subdit: *Qui talia agunt, digni sunt morte;* ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Praeterea. Minimum in avaritia est, quod aliquis inordinate retineat sua: sed hoc videtur esse peccatum mortale: dicit enim Basil. *(in serm. super illud: Destruam horrea mea):* « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides: quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres »: sed injurari alteri est peccatum mortale; quia contrariatur dilectioni proximi; ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Praeterea. Nullus excaecatur spirituali caecitate, nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiae: sed, secundum Chrys. *(implic. hom. 15. in op. imperf.),* tenebra animae est pecuniarum cupido; ergo avaritia, quae est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est, quod 1. ad Cor. 3. super illud: *Si quis aedificaverit super hoc fundamentum,* etc. dicit Gloss. *(Aug. lib. de Fide, et Oper. cap. 16.)* quod « lignum, foenum: et stipulam superaedificat ille qui cogitat quae mundi sunt, quomodo placeat mundo »; quod pertinet ad peccatum avaritiae: ille autem qui aedificat lignum, foenum, et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter; de eo enim dicitur, quod *salvus erit sic quasi per ignem;* ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* avaritia *dupliciter* dicitur; *uno modo,* secundum quod opponitur justitiae; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet, quod aliquis injuste accipiat, vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quae sunt peccata mortalia, ut supra habitum est *(q. 66. art. 6. et 8.):* « Contingit tamen in hoc genere avaritiae aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus », sicut supra dictum est *(q. 66. art. 6.*

ad 3.) cum de furto ageretur: *alio modo* potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati; et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum: si ergo in tantum amor divitiarum crescat, quod praeferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale: si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet non tamen praeferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum, et proximum, sic avaritia est peccatum veniale *(August. libr. de Fid. et Oper.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem, qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, praeferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V. 600

UTRUM AVARITIA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

(Psal. 21. com. 5. fin.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod avaritia sit maximum peccatorum: dicitur enim Eccli. 10.: *Avaro nihil est scelestius,* et postea subditur: *Nihil est iniquius, quam amare pecuniam: hic enim et animam suam venalem habet;* et Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit.: Vera magnanimitas in duobus potissimum sita):* « Nihil est tam angusti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam »: sed hoc pertinet ad avaritiam; ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Praeterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis charitati contrariatur: sed avaritia maxime contrariatur charitati: dicit enim August. in lib. 83. QQ. *(q. 36.)* quod venenum charitatis est cupiditas; ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Praeterea. Ad gravitatem peccati pertinet, quod sit incurabile; unde et peccatum in Spiritum Sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile: sed avaritia est peccatum insanabile; unde dicit Philos. in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod senectus, et omnis impotentia avaros facit; ergo avaritia est gravissimum peccatum.

4. Praeterea. Apost. dicit ad Ephes. 5., quod *avaritia est idolorum servitus:* sed idololatria computatur inter gravissima peccata; ergo et avaritia.

Sed contra est, quod adulterium est gravius peccatum, quam furtum, ut habetur Prov. 6.: furtum autem pertinet ad avaritiam; ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni: inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni; *dupliciter* ergo ordo peccatorum potest attendi: *uno modo* ex parte boni, quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur; quod quanto majus est, tanto peccatum gravius

est; et secundum hoc peccatum, quod est contra Deum, est gravissimum: et sub hoc est peccatum, quod est contra personam hominis: sub quo est peccatum, quod est contra res exteriores, quae sunt ad usum hominis deputatae; quod videtur ad avaritiam pertinere: *alio modo* potest attendi gradus peccatorum ex parte boni, cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius: turpius est enim subesse inferiori bono, quam superiori: bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona, est enim minus, quam bonum corporis, quod etiam minus est, quam bonum animae, quod exceditur a bono divino; et secundum hoc peccatum avaritiae, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus habet quodammodo deformitatem majorem: quia tamen corruptio, vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni, quod corrumpitur, quam ex parte boni, cui subjicitur appetitus; et ideo dicendum est, quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de avaritia ex parte boni, cui subditur appetitus; unde et Eccli. 10. pro ratione subditur, quod avarus *suam animam habet venalem:* quia videlicet animam suam, idest vitam suam, exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit,* idest contempsit, *intima sua,* ut scilicet pecuniam lucraretur: Tullius etiam addit, hoc esse *angusti animi,* ut scilicet velit pecuniae subjici.

Ad secundum dicendum, quod August. ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia: cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhaeret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum Sanctum, et aliter avaritia: nam peccatum in Spiritum Sanctum est insanabile ex parte contemptus: puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum, per quae hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati: avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani, in quem scilicet semper procedit humana natura: quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum; et ideo magis in avaritiam labitur; unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriae per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam: quia sicut idololatria subjecit se creaturae exteriori, ita etiam avarus: non tamen eodem modo: sed idololatria quidem subjicit se creaturae exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum: avarus autem subjicit se creaturae exteriori immoderate eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum; et ideo non oportet, quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI. 601

UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM SPIRITUALE.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit peccatum spirituale; peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona: sed ma-

teria avaritiae sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiae; ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Praeterea. Peccatum spirituale contra carnale dividitur: sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionem carnis; ut patet in senibus, qui propter naturae carnalis defectum in avaritiam incidunt; ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Praeterea. Peccatum carnale est, per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 6.: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat:* sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysost., Marc. 5., comparat avarum daemoniaco, qui in corpore vexatur *(hom. 29. in Matth.)*; ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

Respondeo dicendum, quod peccata praecipue in affectu consistunt: omnes autem affectiones animae, sive passiones terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 5.)*: delectationum autem *quaedam* sunt carnales, et *quaedam* spirituales: carnales quidem delectationes dicuntur, quae in sensu carnis complentur; sicut delectationes ciborum, et venereorum: delectationes vero spirituales dicuntur, quae complentur in sola animae apprehensione: illa ergo peccata dicuntur carnalia, quae perficiuntur in delectationibus carnalibus: illa vero dicuntur spiritualia, quae perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione; et hujusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc, quod considerat se possessorem divitiarum; et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale objectum non quaerit delectationem corporalem, sed solum animalem; prout scilicet homo in hoc delectatur, quod divitias possideat; et ideo non est peccatum carnale: ratione tamen objecti medium est inter peccata pure spiritualia, quae quaerunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia pure carnalia, quae quaerunt delectationem pure corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum *ad quem,* non autem secundum terminum *a quo;* et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrys. comparat avarum daemoniaco, non quia vexetur in carne, sicut daemoniacus, sed per oppositum: quia sicut daemoniacus ille, de quo legitur Marc. 5. se denudabat; ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. 602

UTRUM AVARITIA SIT VITIUM CAPITALE.

(2. Dist. 42. q. 2. art. 3. et Mal. q. 8. art. 1. corp. et q. 13. art. 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod avaritia non sit vitium capitale: avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo: sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale; ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea. Sicut supra dictum est *(1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, illa dicuntur esse vitia capitalia, quae habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum: sed hoc non competit avaritiae; quia divitiae non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Praeterea. Gregor. dicit 15. Moral. *(cap. 14.)* quod « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore: dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria aestimant, mentem ad avaritiam relaxant: sunt alii, qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur »; ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(in arg. 2. huj. art.)*, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis: qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala: finis autem maxime appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanae vitae, ut supra habitum est *(1-2. q. 1. art. 4. 7. et 8.)*; et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile: est autem una de conditionibus felicitatis, ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum, tamquam ultimus finis: sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiae, ut Boët. dicit in 3. de Consol. *(prosa 3.)*; cujus ratio est, quia, sicut Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 5.)*, « denario utimur quasi fideijussore ad omnia habenda »; et Eccli. 10. dicitur, quod *pecuniae obediunt omnia;* et ideo avaritia, quae consistit in appetitu pecuniae, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem: vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi: non autem ad idem genus principaliter respicit ratio, et appetitus sensitivus; et ideo non oportet, quod principale vitium opponatur principali virtuti; unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quae habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dicta *(in corp. art.)*: prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod prodigus magis dicitur vanus, quam malus.

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem: inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia; et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est *(q. 36. art. 4. ad 1. et 1-2. q. 84. art. 4.)*, dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. 603

UTRUM PRODITIO, FRAUS, FALLACIA, PERJURIA, INQUIETUDO, VIOLENTIAE, ET CONTRA MISERICORDIAM OBDURATIO, SINT AVARITIAE FILIAE.

(Supr. q. 55. art. 1. et 2. Dist. 42. q. 2. art. 3. et Mal. q. 8. art. 1. et q. 13. art. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non sint avaritiae filiae, quae dicuntur; scilicet: proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio: avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*, *proditio* autem, *fraus,* et *fallacia* opponuntur prudentiae, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei, vel charitati, quae quiescit in amato, *violentia* opponitur justitiae, *obduratio* misericordiae; ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Praeterea. Proditio, dolus, et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem; ergo non debent enumerari tamquam diversae filiae avaritiae.

3. Praeterea. Isidorus *(comment. in Deut. cap. 16.)* ponit *novem* filias; quae sunt: mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas; ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Praeterea. Philos. in 4. Ethic. *(cap. 1.)* ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat: illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores, cimbices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones; ergo videtur, quod praedicta enumeratio sit insufficiens.

5. Praeterea. Tyranni maxime violentias subditis inferunt: dicit autem Philos. ibidem, quod « tyrannos civitates desolantes, et sacra praedantes non dicimus illiberales », idest avaros; ergo violentia non debet poni filia avaritiae.

Sed contra est, quod Greg. 31. *(cap. 17.)* assignat avaritiae filias prius enumeratas.

Respondeo dicendum, quod filiae avaritiae dicuntur vitia, quae ex ipsa oriuntur, et praecipue secundum appetitum finis; quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in *duobus* excedit: *primo* enim superabundat in retinendo: et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam,* quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris: *secundo* ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo; et secundum hoc avaritia potest considerari *dupliciter: uno modo,* secundum quod est in affectu: et sic ex avaritia oritur *inquietudo,* inquantum ingerit homini solicitudinem, et curas superfluas: *avarus* enim *non implebitur pecunia,* ut dicitur Eccli. 5.: *alio modo* potest considerari in effectu; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentiam,* quandoque autem dolo; qui quidem si fiat in verbo, *fallacia* erit, quantum ad simplex verbum; *perjurium,* si addatur confirmatio juramenti: si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus;* quantum autem ad personas erit *proditio,* ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere; quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem praedicta: nam mendacium, et falsum testimonium continentur sub fallacia; falsum enim testimonium est quaedam specificatio mendacii; sicut et furtum est quaedam specificatio fraudis: unde sub fraude continetur: appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem: rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus: inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa, quae ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis, vel avaritiae species magis, quam filiae: potest enim aliquis dici illiberalis, vel avarus ex eo quod deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus;* si autem nihil, *tenax;* si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis,* quasi *cumini venditor;* quia de parvis magnam vim facit: quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avarus, quia excedit in accipiendo; et hoc *dupliciter: uno modo,* quia turpiter lucratur; *vel* vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; *vel* quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio, vel de aliquo hujusmodi; *vel* quia lucratur de eo, quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; *vel* quia lucratur parva cum magno labore: *alio modo,* quia injuste lucratur; *vel* vivis vim inferendo, sicut latrones; *vel* mortuos spoliando; *vel* ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas; unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUAESTIO CXIX.

DE PRODIGALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prodigalitate.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo. Utrum prodigalitas avaritiae opponatur.
Secundo. Utrum prodigalitas sit peccatum.
Tertio. Utrum sit gravius peccatum, quam avaritia.

ARTICULUS I. 604

UTRUM PRODIGALITAS OPPONATUR AVARITIAE.

(Supr. q. 118. art. 3. ad 3. et infr. art. 2. et 3. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non opponatur avaritiae: opposita enim non possunt simul esse in eodem: sed aliqui sunt simul prodigi, et avari; ergo prodigalitas non opponitur avaritiae.

2. Praeterea. Opposita sunt circa idem: sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam: prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animae passiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi; non ergo prodigalitas opponitur avaritiae.

3. Praeterea. Peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est *(1-2. q. 72. art. 3.)*: sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et praecipue propter voluptates; unde et Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quod *dissipavit substantiam suam luxoriose vivendo;* ergo videtur, quod prodigalitas magis opponatur temperantiae, et insensibilitati, quam avaritiae, et liberalitati.

Sed contra est, quod Phil. in 2. Eth. *(cap. 7.)*, et in 4. *(cap. 1.)* ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, et illiberalitati, quam nunc *avaritiam* dicimus.

Respondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem, et ad virtutem secundum superabundantiam, et defectum; differunt autem avaritia, et prodigalitas secundum supérabundantiam, et defectum diversimode: nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens: prodigus autem deficit, minus debito earum solicitudinem gerens: circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo: ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo, et retinendo; unde patet, quod prodigalitas avaritiae opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, eidem inesse opposita secundum diversa: ab illo tamen aliquid magis denominatur, quod inest principalius: sicut autem in liberalitate, quae medium tenet, praecipua est datio, ad quam acceptio, et retentio ordinantur; ita etiam avaritia, et prodigalitas praecipue attenduntur secundum dationem; unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus:* qui autem deficit in dando, vocatur *avarus.* Contingit autem quandoque, quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)*: similiter etiam contingit, quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc excedat in accipiendo: *vel* ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona; unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam; *vel* etiam propter animi inordinationem; dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque, et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus, et avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniae, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia: sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi, ut divitias non curent: quandoque autem propter aliquid aliud. Et frequentius tamen ad intemperantias declinant; tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quaerunt sibi corporales delectationes; et inde est, quod Phil. in 4. Eth. *(cap. 1.)* dicit, quod « multi prodigorum fiunt intemperati ».

ARTICULUS II. 605

UTRUM PRODIGALITAS SIT PECCATUM.

(Infr. art. 3. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas non sit peccatum: dicit enim Apost. 1. ad Tim. ult.: *Radix omnium malorum est cupiditas:* sed non est radix prodigalitatis, quae ei opponitur; ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Praeterea. Apost. 1. ad Tim. ult. dicit: *Divitibus hujus saeculi praecipe..., facile tribuere, communicare:* sed hoc maxime faciunt prodigi; ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Praeterea. Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, et deficere in solicitudine divitiarum: sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit, Matth. 6.: *Nolite soliciti esse in crastinum;* et Matth. 10.: *Vende omnia quae habes, et da pauperibus;* ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *(art. praec.)*, prodigalitas opponitur avaritiae secundum oppositionem superabundantiae, et defectus: medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur: ex hoc autem est aliquid vitiosum, et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis; unde *relinquitur, quod prodigalitas sit peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quae est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur: alii vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est, quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur: prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suae voluntati in dando: sed si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad literam de cupiditate divitiarum: nam supra praemiserat: *Qui volunt divites fieri,* etc.: et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum; non quia omnia mala semper ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum est, quod non interdum oriatur ex avaritia; unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur: sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet divites, ut facile tribuant, et communicent sua, secundum quod oportet: quod non faciunt prodigi: quia, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)*, « dationes eorum non sunt

bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet: sed quandoque dant multa illis, quos oporteret pauperes esse; scilicet: histrionibus, et adulatoribus; bonis autem nihil dant ».

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet: unde quandoque liberalis majora dat, quam prodigus, si necessarium sit; sic ergo dicendum est, quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium solicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

ARTICULUS III. 606

UTRUM PRODIGALITAS SIT GRAVIUS PECCATUM, QUAM AVARITIA.

(Supr. q. 107. art. 2. et q. 118. art. 5. ad 3. et Mal. q. 13. art. 2. ad 10. et 4. Eth. lect. 4. et lect. 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod prodigalitas sit gravius peccatum, quam avaritia: per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat: per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet: dicit enim Philos. in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod « corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quaedam ipsius esse perditio » : gravius autem peccat, qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. 14.: *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas est gravius peccatum, quam avaritia.

2. Praeterea. Inordinatio, quae provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa: sed inordinatio avaritiae quandoque est cum aliqua laudabili conditione; ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliqua accipere: prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)*; ergo prodigalitas est gravius peccatum, quam avaritia.

3. Praeterea. Prudentia praecipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est *(q. 56. art. 1. ad 1. et 1-2. q. 61. art. 2. ad 1.)* : sed prodigalitas magis opponitur prudentiae, quam avaritia : dicitur enim Prov. 21.: *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et imprudens homo dissipabit illud;* et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.)* quod insipientis est superabundanter dare, et non accipere; ergo prodigalitas est gravius peccatum, quam avaritia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. *(ibid.)* quod prodigus multo videtur melior liberali.

Respondeo dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quam avaritia, et hoc triplici ratione: *primo* quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita : magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere, vel retinere, in quo superabundat avarus: *secundo,* quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. cit.)*: *tertio,* quia prodigalitas est facile sanabilis; et per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati; et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter simi-

litudinem quam habet ad ipsam: sed avarus non de facili sanatur, ratione supra dicta *(q. praec. art. 5. ad 3.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi, et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum, et in alium: nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet: peccat etiam in alterum, consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere; et praecipue hoc apparet in Clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiae, quae sunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo: similiter et avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus: peccat et in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicit Eccle. 6.: *Vir, cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis:* sed tamen in hoc superabundat prodigus: quia sic sibi, et quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest: avarus autem nec aliis, nec sibi prodest: quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum: sicut circa prodigalitatem attendimus, quod superflue consumit divitias: circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet: quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa; unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 1.)*: quod autem illiberalis, sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa, propter quam facit, vituperabile est; dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiae opponuntur, sicut et omnes virtutes a prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiae, levius reputatur.

QUAESTIO CXX.

DE EPICHEJA, SEU AEQUITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de epicheja.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum epicheja sit virtus.
Secundo. Utrum sit pars justitiae.

ARTICULUS I. 607

UTRUM EPICHEJA SIT VIRTUS.

(Infr. q. 128. art. 1. ad 6. et 3. Dist. 37. art. 4. et 5. Eth. lect. 16.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod epicheja non sit virtus: nulla enim virtus aufert aliam virtutem: sed epicheja aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati; ergo epicheja non est virtus.

2. Praeterea. August. dicit in lib. de Vera Relig. *(cap. 31.)*: « In istis temporalibus legibus quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt: tamen cum fuerint institutae, et firmatae, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas »: sed epicheja videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu; ergo epicheja magis est vitium, quam virtus.

3. Praeterea. Ad epichejam videtur pertinere, ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 10.)*: sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet, unde imperator dicit in Codice de Legibus, et Constitutionibus Princ. *(lege 1.)*: « Inter aequitatem, jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere »; ergo actus epichejae non est licitus; ergo epicheja non est virtus.

Sed contra est, quod Phil. in 5. Ethic. *(loc. cit.)* ponit eam virtutem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 96. art. 6.)* cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quae in nullo casu deficeret: sed legislatores attendunt ad id, quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes: quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra aequalitatem justitiae, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit, quod deposita reddantur; quia hoc ut in pluribus justum est: contingit tamen aliquando esse nocivum; puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem; in his ergo, et similibus casibus malum est sequi legem positam: bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiae ratio, et communis utilitas: et ad hoc ordinatur epicheja, quae apud nos dicitur *aequitas;* unde patet, quod *epicheja est virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod epicheja non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum: nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis, in quibus oportet: sequi autem verba legis, in quibus non oportet, vitiosum est; unde dicitur in Codice de Legibus, et Const. Princ. *(leg. 5.)*: « Non dubium est, in legem committere eum, qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem ».

Ad secundum dicendum, quod ille de lege judicat, qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari, quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis a verbis legis recedere: sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II. 608

UTRUM EPICHEJA SIT PARS JUSTITIAE.

(Supr. q. 80. art. 1. ad 5. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 5. corp. et ad 5. et 5. Eth. lect. 16.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod epicheja non sit pars justitiae, ut enim patet ex supradictis *(q. 58. art. 7.)*, *duplex* est justitia: *una* particularis, *alia* legalis: sed epicheja non est pars justitiae particularis, quia se extendit

ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis; similiter etiam non est pars justitiae legalis, quia operatur praeter id, quod lege positum est; ergo videtur quod epicheja non sit pars justitiae.

2. Praeterea. Virtus principalior non assignatur virtuti minus principali, ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariae virtutes, ut partes: sed epicheja videtur esse principalior virtus, quam justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπί quod est supra, et δίκαιον quod est justum; ergo epicheja non est pars justitiae.

3. Praeterea. Videtur, quod epicheja sit idem, quod modestia: nam ubi Apostolus ad Philip. 4. dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus,* in graeco habetur ἐπιεικεία, sed secundum Tullium *(lib. 2. de Invent.)* modestia est pars temperantia; ergo epicheja non est pars justitiae.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 10.)* quod epicheja est quoddam justum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 48.),* virtus aliqua *triplicem* habet partem; scilicet: partem *subjectivam,* partem *integralem* et partem *potentialem:* pars autem subjectiva est, de qua essentialiter praedicatur totum; et est minus: quod quidem contingit *dupliciter: quandoque* enim aliquid praedicatur de pluribus secundum unam rationem; sicut animal de equo, et bove: *quandoque* autem praedicatur secundum prius, et posterius; sicut ens praedicatur de substantia, et accidente; epicheja ergo est pars justitiae communiter dictae, tamquam justitia quaedam existens, ut Phil. dicit in 5. Ethic. *(loc. cit.);* unde patet, quod epicheja est pars subjectiva justitiae; et de ea justitia dicitur per prius, quam de legali: nam legalis justitia dirigitur secundum epichejam; unde epicheja est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheja correspondet proprie justitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam: si enim justitia legalis dicatur, quae obtemperat legi, sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epicheja est pars potior legalis justitiae: si vero justitia legalis dicatur solum, quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheja non est pars legalis justitiae, sed est pars justitiae communiter dictae, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 5. Ethic. *(cap. 10.),* epicheja est melior quadam justitia, scilicet legali, quae observat verba legis: quia tamen et ipsa est justitia quaedam, non est melior omni justitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epichejam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis: sed modestia, quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi: potest tamen esse, quod nomen epichejae apud Graecos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUAESTIO CXXI.

DE PIETATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiae, scilicet de pietate.

Circa quam quaeruntur duo.

Primo. Utrum sit donum Spiritus Sancti.
Secundo. Quid in beatitudinibus, et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS I. 609

UTRUM PIETAS SIT DONUM.

(3. Dist. 43. q. 3. art. 2. q. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod pietas non sit donum: dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 1.)*: sed pietas est quaedam virtus, ut supra dictum est *(q. 101. art. 3.)*; ergo pietas non est donum.

2. Praeterea. Dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 8.)*: sed inter partes justitiae religio est potior pietate; ergo si aliqua pars justitiae debeat poni donum, videtur, quod magis religio debeat esse donum, quam pietas.

3. Praeterea. Dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 6.)*: sed actus pietatis non potest manere in patria, dicit enim Greg. 1. Mor. *(cap. 15.)* quod « pietas cordis viscera misericordiae operibus replet »: et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria; ergo pietas non est donum.

Sed contra est, quod Isa. 11. ponitur inter dona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 68. art. 1. et 69. art. 1. et 3.)*, dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto: inter caetera autem movet nos Spiritus Sanctus ad hoc, quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. 8.: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater*; et quia ad pietatem proprie pertinet officium, et cultum Patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum, et officium exhibemus Deo ut Patri, per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas, quae exhibet patri carnali officium, et cultum, est virtus; sed pietas, quae est donum, hoc exhibet Deo ut Patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius, quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quae est virtus: sed exhibere cultum Deo ut Patri, est adhuc excel-

lentius, quam exhibere cultum Deo ut creatori, et domino; unde religio est potior pietatis virtute: sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod sicut per pietatem, quae est virtus, exhibet homo officium, et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem: ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum, et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum: et propter hoc ad ipsam pertinet honorare Sanctos, non contradicere Scripturae sive intellectae, sive non intellectae, sicut August. dicit in 2. lib. de Doctr. Christ. *(cap. 7.)*: ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis; et quamvis iste actus non habeat locum in patria, praecipue post diem judicii; habebit tamen locum praecipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali; quod praecipue tunc erit, secundum illud Sap. 5.: *Ecce quomodo compútati sunt inter filios Dei*: erit etiam mutua honoratio Sanctorum ad invicem: nunc autem ante diem judicii miserentur Sancti etiam eorum, qui in statu hujus miseriae vivunt.

ARTICULUS II. 610

UTRUM DONO PIETATIS RESPONDEAT SECUNDA BEATITUDO; SCILICET: BEATI MITES.

(Supr. q. 83. art. 9. ad 3. et 1-2. q. 69. art. 3. ad 3. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et 6. et Matth. 5.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo; scilicet: *Beati mites*: pietas enim est donum respondens justitiae; ad quam magis pertinet quarta beatitudo; scilicet: *Beati, qui esuriunt, et sitiunt justitiam;* vel etiam quinta beatitudo; videlicet: *Beati misericordes,* quia, ut dictum est *(art. praec. arg. 3.)*, opus misericordiae pertinet ad pietatem; non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Praeterea. Donum pietatis dirigitur dono scientiae, quod adjungitur in connumeratione donorum Isa. 11.: ad idem autem se extendunt dirigens, et exequens; cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo; scilicet: *Beati qui lugent,* videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Praeterea. Fructus respondent beatitudinibus, et donis, ut supra habitum est *(1-2. q. 70. art. 2.)*: sed inter fructus bonitas, et benignitas magis videtur convenire cum pietate, quam mansuetudo, quae pertinet ad mititatem; ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 4.)*: « Pietas congruit mitibus ».

Respondeo dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona *duplex* convenientia potest attendi: *una* quidem secundum rationem ordinis; quam videtur Augustinus fuisse secutus: unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet: *Beati mites,* attribuit pietati; et sic de aliis: *alia* convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni, et beatitudinis; et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta, et actus: et ita pietati magis responderet quarta, et quinta beatitudo, quam secunda: secunda tamen beatitudo habet

aliquam convenientiam cum pietate; inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum proprietatem beatitudinum, et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiae, et pietati: sed secundum rationem ordinis diversae beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est *(in corp. art.)*.

AD TERTIUM dicendum, quod bonitas, et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati: mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

QUAESTIO CXXII.

DE PRAECEPTIS JUSTITIAE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis justitiae.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum praecepta decalogi sint praecepta justitiae.
Secundo. De primo praecepto decalogi.
Tertio. De secundo.
Quarto. De tertio.
Quinto. De quarto.
Sexto. De aliis sex.

ARTICULUS I. 611

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI SINT PRAECEPTA JUSTITIAE.

(Supr. q. 56. art. 1. ad 1. et art. 2. et q. 140. art. 1. ad 3. et q. 148. art. 2. ad 1. et 1-2. q. 99. art. 4. ad 1. et q. 100. art. 3. ad 3.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod praecepta decalogi non sint praecepta justitiae: intentio enim legislatoris est cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1.)*; unde et 5. Ethic. *(cap. 1.)* dicitur, quod « lex praecipit de omnibus actibus omnium virtutum »: sed praecepta decalogi sunt prima principia totius divinae legis; ergo praecepta decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. PRAETEREA. Ad justitiam videtur pertinere praecipue praecepta judicialia, quae contra moralia dividuntur, ut supra habitum est *(1-2. q. 99. art. 4.)*: sed praecepta decalogi sunt praecepta moralia, ut ex dictis patet *(1-2. q. 100. art. 3.)*; ergo praecepta decalogi non sunt praecepta justitiae.

3. PRAETEREA. Lex praecipue tradit praecepta de actibus justitiae pertinentibus ad bonum commune: puta de officiis publicis, et aliis hujusmodi: sed de his non fit mentio in praeceptis decalogi; ergo videtur, quod praecepta decalogi non pertineant proprie ad justitiam.

4. PRAETEREA. Praecepta decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei, et proximi; quae pertinent ad virtutem charitatis; ergo praecepta decalogi magis pertinent ad charitatem, quam ad justitiam.

SED CONTRA est, quod justitia sola videtur esse virtus, per quam ordinamur ad alterum: sed per omnia praecepta decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula; ergo omnia praecepta decalogi pertinent ad justitiam.

RESPONDEO dicendum, quod praecepta decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis: manifeste autem ratio debiti quae requiritur ad praeceptum, apparet in justitia, quae est ad alterum: quia in his quae sunt ad seipsum, videtur primo aspectu, quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet: sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet, quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet; et ideo praecepta decalogi oportuit ad justitiam pertinere; unde *tria prima* praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars justitiae: *quartum* autem praeceptum est de actibus pietatis, quae est pars justitiae secunda: *alia* vero *sex* dantur de actibus justitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos; sed ordine quodam; ut scilicet prius tradat eis praecepta de his, in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est *(in corp. art.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod judicialia praecepta sunt quaedam determinationes moralium praeceptorum, prout ordinantur ad proximum; sicut et caeremonialia sunt quaedam determinationes praeceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum; unde neutra praecepta continentur in decalogo: sunt tamen determinationes praeceptorum decalogi: et sic ad justitiam pertinent.

AD TERTIUM dicendum, quod ea quae pertinent ad bonum commune, oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem; et ideo non fuerunt ponenda inter praecepta decalogi, sed inter praecepta judicialia.

AD QUARTUM dicendum, quod praecepta decalogi pertinent ad charitatem, sicut ad finem, secundum illud ad Tim. I.: *Finis praecepti est charitas:* sed ad justitiam pertinent, inquantum immediate sunt de actibus justitiae.

ARTICULUS II. 612

UTRUM PRIMUM PRAECEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR.

(1-2. q. 110. art. 6. et 7. et 3. Dist. 36. q. 2.).

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod primum praeceptum decalogi inconvenienter tradatur: magis enim homo est obligatus Deo, quam patri carnali, secundum illud ad Heb. 12: *Quanto magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Sed praeceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur: *Honora patrem tuum, et matrem tuam;* ergo multo magis primum praeceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; praesertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. PRAETEREA. Primum praeceptum decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est *(art. praec.)*: sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum: in primo autem praecepto prohibentur *tres* actus: nam *primo* dicitur: *Non habebis Deos alienos coram me: secundo* dicitur: *Non facies tibi sculptile: tertio*

vero: *Non adorabis ea, neque coles;* ergo inconvenienter traditur primum praeceptum.

3. PRAETEREA. August. dicit in lib. de Decem chordis *(cap. 9.)*, quod « per primum praeceptum excluditur vitium superstitionis »; sed multae sunt aliae noxiae superstitiones praeter idololatriam, ut supra dictum est *(q. 92. art. 2.)*: insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

IN CONTRARIUM est Scripturae auctoritas.

RESPONDEO dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos; et ideo oportet praecepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus: in ordine autem generationis *duo* sunt attendenda: quorum *primum* est, quod prima pars primo constituitur; sicut in generatione animalis primo generatur cor; et in domo primo ponitur fundamentum; et in bonitate animae prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate: bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum, quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi jacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanae voluntatis: *secundo* attendendum est in ordine generationis, quod primo contraria, et impedimenta tolluntur; sicut agricola primo purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud Hierem. 4.: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas;* et ideo circa religionem primo homo erat instituendus, ut impedimenta verae religionis excluderet: praecipuum autem impedimentum religionis est, quod homo falso Deo inhaereat, secundum illud Matth. 6.: *Non potestis Deo servire, et mammonae;* et ideo in primo praecepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum praeceptum affirmativum; scilicet: *Memento ut diem sabbati santifices:* sed erant praemittenda praecepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur: quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione; tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est *(in corpore art.)*; et praecipue in rebus divinis, in quibus negationes praeferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dion. dicit, 2. cap. Coel. Hier.

AD SECUNDUM dicendum, quod cultus alienorum deorum *dupliciter* apud aliquos observabatur: *quidam* enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum; unde Varro dicit, quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt; et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur: *non habebis Deos alienos:* apud *alios* autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus; et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur: *Non facies tibi sculptile;* et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur: *Non coles ea,* etc.

AD TERTIUM dicendum, quod omnes aliae superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum daemonibus inito, tacito, vel expresso; et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: *Non habebis Deos alienos.*

ARTICULUS III. 615

UTRUM SECUNDUM PRAECEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR.

(Locis supr. art. 1. inductis).

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod secundum praeceptum decalogi non convenienter tradatur: hoc enim praeceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* sic exponitur in Gloss. *(interl.),* Exod. 20.: *Non existimes creaturam esse filium Dei:* per quod prohibetur error contra fidem; et Deut. 5. exponitur *(in Gloss. interl.): Non assumes nomen Dei tui in vanum,* scilicet « nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo »: per quod prohibetur falsa confessio, quae est actus infidelitatis, sicut et error: infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione; ergo hoc praeceptum debuit praemitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. PRAETEREA. Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quae dicuntur, vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col. 3.: *Omne quodcumque facitis verbo, vel opere, in nomine Domini facite;* ergo praeceptum, quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse, quam praeceptum, quo prohibetur superstitio; et ita debuit ei praemitti.

3. PRAETEREA. Exod. 20. exponitur *(in Gloss. interl.)* illud praeceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* jurando scilicet pro nihilo; unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quae est scilicet sine judicio: sed multo gravior est falsa juratio, quae est sine veritate, et injusta juratio, quae est sine justitia; ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc praeceptum.

4. PRAETEREA. Multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo, vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium; ergo blasphemia, et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc praeceptum prohiberi.

5. PRAETEREA. Multa sunt Dei nomina; ergo non debuit indeterminate dici: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

SED IN CONTRARIUM est auctoritas Scripturae.

RESPONDEO dicendum, quod oportet prius impedimenta verae religionis excludere in eo, qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare: opponitur autem verae religioni aliquid *dupliciter: uno modo* per excessum; quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur; quod pertinet ad superstitionem: *alio modo* quasi per defectum reverentiae; cum scilicet Deus comtemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est *(q. 97. in divisione, et in art. seq.):* superstitio autem impedit religionem, quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colendum: ille autem, cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. 28.: *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat,* scilicet: Deus verus, vel falsus a corde hominis: *et pallium breve utrumque operire non potest:* per irreligiositatem autem impeditur religio quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur: prius autem est Deum suscipere ad colendum, quam eum susceptum honorare; et ideo praemittitur praeceptum, quo prohibetur superstitio, secundo praecepto, quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illae expositiones sunt mysticae: literalis autem expositio est, quae habetur Deut. 5.: *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* scilicet jurando pro re quae non est.

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quaelibet assumptio divini nominis per hoc praeceptum, sed proprie illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti: quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines: potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio; et secundum hoc procedunt illae expositiones, de quibus supra dictum est *(in arg. 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo jurare dicitur ille, qui jurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam jurationem, quae principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est *(q. 98. art. 1. ad 3.)*: quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsum; quia non habet firmamentum veritatis: quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quod sicut ei, qui instruitur in aliqua scientia, primo proponuntur quaedam communia documenta; ita etiam lex, quae instituit hominem ad virtutem in praeceptis decalogi, quae sunt prima, proposuit ea vel prohibendo, vel mandando, quae communius in cursu vitae humanae solent accidere; et ideo inter praecepta decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit, quam blasphemia, in quam homo rarius prolabatur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatae, quae est una; non autem ratione vocum significantium, quae sunt multae; et ideo singulariter dixit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ARTICULUS IV. 614

UTRUM TERTIUM DECALOGI PRAECEPTUM CONVENIENTER TRADATUR, SCILICET DE SANCTIFICATIONE SABBATI.

(1-2. q. 100. art. 5. ad 2. et q. 102. art. 4. ad 10. et 3. Dist. 37. art. 5. et Isa. 56. et Colos. 2. lect. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tertium praeceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati: hoc enim praeceptum spiritualiter intellectum est generale: super illud enim, Luc. 13.: *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset,* dicit Beda *(lib. 4. comment. cap. 13.)*: « Lex in sabbato non prohibet hominem curare; sed servilia opera facere, idest peccati gravari prohibet »: secundum autem literalem sensum est praeceptum caeremoniale: dicitur enim Exod. 31.: *Videte, ut sabbatum meum custodiatis; quia signum est inter me, et vos in generationibus vestris*: praecepta autem decalogi et sunt praecepta spiritualia, et sunt praecepta moralia; inconvenienter ergo ponitur inter praecepta decalogi.

2. Praeterea. Caeremonialia legis praecepta continent: *sacra, sacrificia, sacramenta,* et *observantias,* ut supra habitum est *(1-2. q. 101. art. 4.)*: ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra

vasa, et alia hujusmodi: similiter etiam erant multi sacri dies praeter sabbatum; inconveniens est ergo, quod, praetermissis aliis omnibus caeremonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Praeterea. Quicumque transgreditur praeceptum decalogi, peccat: sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant; sicut circumcidentes pueros octava die; et sacerdotes in templo sabbati operantes; et Elias *(3. Reg. 19.)* cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbato itineravit: similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue 6., intelliguntur eam die sabbati circumtulisse: dicitur etiam, Luc. 13.: *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum, aut asinum, et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter praecepta decalogi.

4. Praeterea. Praecepta decalogi sunt etiam in nova lege observanda: sed in nova lege non servatur hoc praeceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt; ergo inconvenienter traditur praeceptum de observatione sabbati.

Sed contra est Scripturae auctoritas.

Respondeo dicendum, quod, remotis impedimentis verae religionis per primum, et secundum praeceptum decalogi, ut supra dictum est *(art. 2. et 3. huj. q.)*, consequens fuit ut tertium praeceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur: ad rationem autem pertinet cultum Deo exhibere: sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus; ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum; et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione, et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus Sancti instinctu, praeceptum legis dandum fuit de exteriori cultu secundum aliqúod sensibile signum; et quia praecepta decalogi sunt quasi quaedam prima, et communia legis principia, ideo in tertio praecepto decalogi praecipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repraesentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die: in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, idest deputanda ad vacandum Deo; et ideo Exod. 20., praemisso praecepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio; quia, *sex diebus fecit Deus coelum, et terram, et in septima die requievit.*

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum de sanctificatione sabbati literaliter intellectum, est partim morale, partim autem caeremoniale; morale quidem est quantum ad hoc, quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis: inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc, quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus; sicut corporali refectioni, somno, et aliis hujusmodi; unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo; et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub praecepto morali: sed inquantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praeceptum caeremoniale. Similiter etiam caeremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro, quae fuit septima die: et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati, et quietem mentis in Deo: et secundum hoc quodammodo est praeceptum generale: similiter etiam caeremoniale est secundum

significationem anagogicam, prout scilicet praefigurat quietem fruitionis Dei, quae erit in patria; unde praeceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter praecepta decalogi, inquantum est praeceptum morale, non inquantum est caeremoniale.

Ad secundum dicendum, quod aliae caeremoniae legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei: sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universae creaturae; et ideo convenientius debuit poni inter praecepta generalia decalogi, quam aliquod aliud caeremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in observantia sabbati *duo* sunt consideranda: quorum *unum* est sicut finis; et hoc est, ut homo vacet rebus divinis: quod significatur in hoc quod dicit: *Memento, ut diem sabbati sanctifices;* illa enim dicuntur sanctificari in lege, quae divino cultui applicantur: *aliud* autem est cessatio operum, quae significatur cum subditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus:* sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Lev. 23.: *Omne opus servile non facietis in eo:* opus autem servile dicitur a servitute: est autem *triplex* servitus: *una* quidem, qua homo servit peccato, secundum illud Joan. 8.: *Qui facit peccatum, servus est peccati;* et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile: *alia* vero servitus est, qua homo servit homini: est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est *(q. 104. art. 5. et art. 6. ad 1.);* et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit: *tertia* autem est servitus Dei; et secundum hoc opus servile posset dici opus latriae, quod pertinet ad Dei servitium: si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati; quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati: homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus; et inde est, quod, sicut dicitur Joann. 7.: *Circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi;* inde etiam est, quod, sicut dicitur Matth. 12.: *Sabbati sacerdotes in templo sabbatum violant,* idest corporaliter in sabbato operantur, *et sine crimine sunt:* et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur praeceptum de sabbati observatione: similiter etiam nullus spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati; puta si quis doceat verbo, vel scripto; unde Num. 28. dicit Glos. *(ord. orig. hom. 23. in Num. sup. illud: Die autem sabbati)* quod « fabri, et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati: lector autem divinae legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum; sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt »: sed alia opera servilia, quae dicuntur servilia *primo,* vel *secundo* modo, contrariantur observantiae sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina, et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati, quam per opus licitum, quamvis sit corporale; ideo magis contra hoc praeceptum agit, qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit; unde August. dicit in lib. de Decem chordis *(cap. 3.)*: « Melius faceret Judaeus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret, et melius foeminae eorum die sabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent »: non autem qui peccat venialiter in sabbato, contra hoc praeceptum facit; quia peccatum veniale non excludit sanctitatem; opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad servientes: inquantum vero sunt communia servis, et

liberis, servilia non dicuntur; quilibet autem tam servus, quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo: praecipue quidem in his quae ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. 24.: *Erue eos, qui ducuntur ad mortem:* secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut. 22.: *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo;* et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum: non enim est contra observantiam sabbati, quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur; et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur 1. Machab. 2.: similiter nec etiam Elias fugiens a facie Jezabel in die sabbati: et propter hoc etiam Dominus, Matth. 12., excusat discipulos suos, qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur: similiter opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati: unde dicitur Joan. 7.: *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exteriori vitandum, non violat sabbatum; unde dicit Dominus, Matth. 12.: *Quis erit ex vobis homo, qui habet unam ovem, et si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam?*

Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati, non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione Ecclesiae, et consuetudine populi Christiani: nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege; et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati: sed quaedam opera conceduntur in die dominica, quae in die sabbati prohibebantur; sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; ét etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius propter necessitatem dispensatur in nova, quam in veteri lege; quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico praeterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco, et tempore.

ARTICULUS V. 615

UTRUM CONVENIENTER TRADATUR QUARTUM PRAECEPTUM DE HONORATIONE PARENTUM.

(3. Dist. 37. art. 1. q. 2.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tradatur quartum praeceptum de honoratione parentum: hoc enim est praeceptum, quod pertinet ad pietatem: sed sicut pietas est pars justitiae, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est *(q. 101. 102. et seq.)*; ergo videtur, quod non debuit dari speciale praeceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Praeterea. Pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed patriae, et etiam aliis sanguine conjunctis, et patriae benevolis, ut supra dictum est *(q. 101. art. 1. et 2.)*; inconvenienter ergo in hoc quarto praecepto fit mentio solum de honoratione patris, et matris.

3. Praeterea. Parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio; ergo insufficienter sola parentum honoratio praecipitur.

4. Praeterea. Contingit quandoque, quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur; et e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt, inconve-

nienter ergo additur huic praecepto haec promissio: *Ut sis longaevus super terram.*

In contrarium est Sacrae Scripturae auctoritas.

Respondeo dicendum, quod praecepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, et proximi: inter proximos autem maxime obligamur parentibus; et ideo immediate post praecepta ordinantia nos in Deum, ponitur praeceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quaedam affinitas hujus praecepti ad praecepta primae tabulae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 101. art. 2.)*, pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet; et ideo inter praecepta decalogi, quae sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem, quam ad alias partes justitiae, quae respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus, quam patriae, et consanguineis: quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos et consanguinei, et patria; et ideo cum praecepta decalogi sint prima praecepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quam ad patriam, vel ad alios consanguineos: nihilominus tamen in hoc praecepto, quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personae; sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiae honor: sed sustentatio, et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis; puta inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est *(q. 101. art. 2.)*; et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam praecepta legis, quae sunt praecepta decalogi, specialiter praecipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longaevitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad praesentem, secundum illud Apostoli, 1. ad Tim. 4.: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae;* et hoc rationabiliter: qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam, ut sibi beneficium conservetur: propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere: beneficium autem vitae corporalis post Deum a parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus meretur vitae conservationem, qui autem non honorat parentes, tamquam ingratus meretur vita privari: quia tamen praesentia bona, vel mala non cadunt sub merito, vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est *(1-2. q. 114. art. ult.)*; ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum judiciorum, quae maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero, qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

ARTICULUS VI. 616

UTRUM ALIA SEX PRAECEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

(3. Dist. 37. art. 2. q. 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod alia sex praecepta decalogi inconvenienter tradantur: non enim sufficit ad salutem, quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud ad Rom. 13.: *Reddite omnibus debita:* sed in sex ultimis praeceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum; ergo inconvenienter praedicta praecepta traduntur.

2. Praeterea. In praedictis praeceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, et falsum testimonium: sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his, quae supra determinata sunt *(q. 72. et seq.)*; ergo videtur, quod inconvenienter sunt tradita hujusmodi praecepta.

3. Praeterea. Concupiscentia *dupliciter* potest capi: *uno modo,* secundum quod est actus voluntatis; ut dicitur Sap. 6.: *Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum: alio modo,* secundum quod est actus sensualitatis; sicut dicitur Jacobi 4.: *Unde bella, et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis, quae militant in membris vestris?* Sed per praeceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis: quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra praeceptum decalogi existentes: similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis; quia haec includitur in quolibet praecepto; ergo inter praecepta decalogi inconvenienter ponuntur quaedam concupiscentiae prohibitiva.

4. Praeterea. Homicidium est gravius peccatum, quam adulterium, vel furtum: sed non ponitur aliquod praeceptum prohibitivum concupiscentiae homicidii; ergo etiam inconvenienter ponuntur quaedam praecepta prohibitiva concupiscentiae furti, et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum, quod sicut per partes justitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per justitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus; et ideo post praecepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum praeceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum, quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua praecepta pertinentia ad justitiam proprie dictam, quae indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod, communiter ad hoc obligatur homo, ut nulli inferat nocumentum; et ideo praecepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quae possunt proximis inferri, tamquam communia, fuerunt ponenda inter praecepta decalogi: ea vero, quae sunt proximis exhibenda, diversimode exhibentur diversis: et ideo non fuerunt inter praecepta decalogi ponenda de his affirmativa praecepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta, quae proximis inferuntur, possunt ad ista reduci, quae his praeceptis probibentur, tamquam

ad quaedam communiora, et principaliora: nam omnia nocumenta, quae in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori: quae vero inferuntur in personam conjunctam, et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio: quae vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto: quae autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiae, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiae contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per praecepta prohibitiva concupiscentiae non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiae, qui consistit infra limites sensualitatis; sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus, vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile; quia non habet de se rationem alicujus boni: sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni scilicet utilis: bonum autem de se habet rationem concupiscibilis: et ideo fuit specialibus praeceptis prohibenda concupiscentia furti, et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUAESTIO CXXIII.

DE FORTITUDINE, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine: et *primo* de ipsa virtute fortitudinis: *secundo,* de partibus ejus: *tertio,* de dono ei correspondente: *quarto,* de praeceptis ad ipsam pertinentibus: *circa* fortitudinem autem consideranda sunt tria: *primo* quidem de ipsa fortitudine; *secundo,* de actu praecipuo ejus, scilicet de martyrio; *tertio,* de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo. Utrum fortitudo sit virtus.
Secundo. Utrum sit virtus specialis.
Tertio. Utrum fortitudo sit solum circa timores, et audacias.
Quarto. Utrum sit solum circa timorem mortis.
Quinto. Utrum sit solum in rebus bellicis.
Sexto. Utrum sustinere sit praecipuus actus ejus.
Septimo. Utrum operetur propter proprium bonum.
Octavo. Utrum habeat delectationem in suo actu.
Nono. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.
Decimo. Utrum utatur ira in sua operatione.
Undecimo. Utrum sit virtus cardinalis.
Duodecimo. De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I. 617

UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS.

(Infr. art. 3. 4. et 5. et q. 124. art. 2. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 1. q. 1. et opusc. 42. cap. 17. et Psalm. 17. cap. 2. et 3. Eth. lect. 18. fin.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus: dicit enim Apostol., 2. ad Cor. 12.: *Virtus in infirmitate perficitur:* sed fortitudo infirmitati opponitur; ergo fortitudo non est virtus.

2. Praeterea. Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis: sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 57. art. 2. et q. 62. art. 3.):* neque videtur esse virtus moralis: quia, ut Philosophus dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.),* « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites »; quae magis pertinent ad artem, quam ad virtutem moralem: quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem: virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 4.);* ergo fortitudo non est virtus.

3. Praeterea. Virtus humana maxime consistit in anima: est enim *bona qualitas mentis,* ut supra dictum est *(ibid.):* sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi; ergo videtur, quod fortitudo non sit virtus.

Sed contra est, quod August. in lib. de Moribus Ecclesiae *(cap. 15. 21. et 22.)* fortitudinem inter virtutes enumerat.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philos. in 2. Ethic. *(cap. 6.),* « virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit » ; unde virtus hominis, de qua loquimur, est quae facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit: bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.);* et ideo ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse; quod quidem *tripliciter* contingit: *uno modo,* secundum quod ipsa ratio rectificatur; quod fit per virtutes intellectuales: *alio modo,* secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur; quod pertinet ad justitiam: *tertio modo,* secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendae: *dupliciter* autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur: *uno modo* per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud, quam rectitudo rationis requirat: et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae : *alio modo* per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit: et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat, et repellit; unde manifestum est, quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animae non perficitur in infirmitate animae, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur: hoc

autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiae, vel fortitudinis; et quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quae dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa, quam ex virtute: et ideo Philos. in 3. Ethicor. *(cap. 8.)* ponit *quinque* modos eorum, qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis praeter virtutem; quod quidem contingit *tripliciter: primo* quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile; quod in tres modos dividitur: quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam; quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi: quandoque hoc accidit propter hoc, quod homo est bonae spei ad pericula vincenda; puta cum expertus est se saepe pericula evasisse: quandoque autem hoc accidit propter scientiam, et artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, et exercitium non reputant gravia pericula belli, aestimantes se per suam artem posse contra ea defendi: sicut Vegetius dicit in lib. 1. de Re militari *(cap. 1.)*: « Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit »: *alio modo* agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis, sive tristitiae, quam vult repellere, vel etiam irae: *tertio modo* propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris voluptatis, vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis, vel damni.

Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animae quae ponitur virtus, ut dictum est *(in solut. ad 1.)*: nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est *(1-2. q. 63. art. 1.)*.

ARTICULUS II. 618

UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS SPECIALIS.

(1–2. q. 61. art. 3. et 4. et 3. Dist. 33. q. 1. art. 1. q. 3. corp. et ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit specialis virtus: dicitur enim, Sap. 8, quod *sapientia sobrietatem, et prudentiam docet, justitiam, et virtutem;* et ponitur ibi virtus pro fortitudine; cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Praeterea. Ambr. dicit in 1. de Off. *(cap. 39.)*: « Non mediocris animi est fortitudo, quae sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quae inexpiabili praelio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tamquam labem quamdam, quae virtutem effeminet »: et idem postea subdit de aliis vitiis: hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti; ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Praeterea. Nomen fortitudinis a firmitate sumptum esse videtur: sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 4.)*; ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est, quod 22. Moral. *(cap. 1.)* Gregor. connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 61. art. 3. et 4.)*, nomen fortitudinis *dupliciter* accipi potest: *uno modo,* secundum quod absolute importat quamdam animi firmitatem; et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis: quia, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(loc. cit.)*, ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari: *alio modo* potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis, et repellendis his, in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus; unde Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* quod « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio »; et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Phil. in 1. de Coelo *(tex. 116.)*, nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae: dicitur autem *uno* modo potentia naturali, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus: *alio* modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in 5. Metaph. *(tex. 17.)*: et ideo quia haec acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentiae, est commune: nam virtus communiter sumpta nihil aliud est, quam habitus, quo quis potest bene operari: secundum autem quod importat ultimum potentiae primo modo dictae, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quaecumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quod Ambr. accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium: et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum; qui enim potest firmiter stare in his, quae sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis, quae sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III. 619

UTRUM FORTITUDO SIT CIRCA TIMORES, ET AUDACIAS.

(Infr. art. 6. et q. 126. art. 2. et q. 157. art. 1. et q. 14. art. 1. et part. 1. q. 11. art. 1. ad 2. et q. 95. art. 2. ad 2. et 3. Dist. 33. art. 2. et Virt. q. 1. art. 4. et art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit circa timores et audacias: dicit enim Greg. 7. Moral. *(cap. 8.)*: « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem praesentis vitae extinguere »; ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes, quam circa timores, et audacias.

2. Praeterea. Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* quod « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum »: sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris, vel audaciae, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas; ergo fortitudo non est circa timores, et audacias.

3. Praeterea. Timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est *(1-2. q. 45. art. 1. ad 2.)* cum de passionibus ageretur; ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam, quam circa spem.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 7.)*, et in 3. *(cap. 9.)*, quod fortitudo est circa timorem, et audaciam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a sequela rationis: quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est *(1-2. q. 42. art. 3. et 5.)* cum de passionibus ageretur; et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis: oportet autem hujusmodi difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciae; et ideo fortitudo est circa timores, et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. ibi loquitur de fortitudine justorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem; unde praemittit quaedam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est; et subdit de his quae pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens: « hujus mundi aspera pro aeternis praemiis amare ».

Ad secundum dicendum, quod res periculosae, et actus laboriosi non retrahunt voluntatem a via rationis, nisi inquantum timentur; et ideo oportet, quod fortitudo sit immediate circa timores, et audacias; mediate autem circa pericula, et labores, sicut objecta praedictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex parte objecti; quia spes est de bono, timor de malo: audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundum accessum, et recessum, ut supra dictum est *(1-2. q. 45. art. 1.)*; et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii *(cit. in arg. 2.)*, inde est, quod fortitudo proprie est circa timorem, et audaciam; non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciae, ut supra habitum est *(1-2. q. 45. art. 2.)*.

ARTICULUS IV. 620

UTRUM FORTITUDO SIT SOLUM CIRCA PERICULA MORTIS.

(Infr. art. 11. et 12. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 3. ad 6. et Virt. q. 1. art. 12. et 3. Ethic. lect. 18.)

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis: dicit enim Augustin. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.)* quod fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur; et in 6. Musicae *(cap. 15.)* dicit, quod fortitudo est affectio, quae nullas adversitates, mortemve formidat; ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa omnia alia adversa.

2. Praeterea. Oportet omnes passiones animae per aliquam virtutem ad medium reduci: sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores; ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Praeterea. Nulla virtus est in extremis: sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quod *fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus, qui sunt circa mortem.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(art. praec.)*, ad virtutem fortitudinis pertinet, ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis: oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum; quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis; et ideo oportet, quod fortitudo animi dicatur, quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra majora: consequens est quod stet firmus contra minora: sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum: maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona; unde August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 22.)* quod « vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit »; et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis: non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala: ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quaecumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem: sicut liberalitas, quae moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum: et idem apparet in temperantia, et in aliis virtutibus: sed amare propriam vitam est naturale; et ideo oportuit esse specialem virtutem, quae moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectae; et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V. 621

UTRUM FORTITUDO PROPRIE CONSISTAT CIRCA PERICULA MORTIS, QUAE SUNT IN BELLO.

(Infr. q. 124. art. 2. et q. 141. art. 8. et 2. Dist. 44. q. 2. art. 1. ad 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis, quae sunt in bello: martyres enim praecipue de fortitudine commendantur: sed martyres non commendantur de rebus bellicis; ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis, quae sunt in bello.

2. Praeterea. Ambrosius dicit in lib. 1. de Off. *(cap. 35.)* quod fortitudo dividitur in res bellicas, et domesticas: Tullius etiam dicit in 1. de Off. *(in tit.: Fortius esse in rebus bellicis quam in urbanis antecellere)*: « Cum plerique arbitrentur res bellicas majores esse, quam urbanas, minuenda est haec opinio: sed si vere volumus judicare, multae res extiterunt urbanae majores, clarioresque, quam bellicae »: sed circa majora major fortitudo consistit; ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem, quae in bello est.

3. PRAETEREA. Bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam: dicit enim August. de Civit. Dei *(lib. 19. cap. 12.)* quod intentione pacis bella geruntur: sed pro pace temporali reipublicae non videtur, quod aliquis debeat se periculo mortis exponere: cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio; ergo videtur, quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicae pericula.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. *(cap. 6.)*, quod maxime est fortitudo circa mortem, quae est in bello.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis: sed quia fortitudo virtus est, ad cujus rationem pertinet, quod semper tendat in bonum, consequens est, ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum: pericula autem mortis, quae sunt ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum: sed pericula mortis, quae sunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum *dupliciter: uno modo* generale, sicut cum aliqui decertant in acie: *alio modo* particulare, puta cum aliquis judex, vel etiam persona privata non recedit a justo judicio timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum; pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis, non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest; et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quae est in bello: sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortes bene se habent: praesertim quia cujuscumque mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii, vel latronum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus; ideo eorum fortitudo praecipue commendatur: nec est extra genus fortitudinis, quae est circa bellica: unde dicuntur: *Fortes facti in bello (Hebr. 11.)*.

AD SECUNDUM dicendum, quod res domesticae vel urbanae distinguuntur contra res bellicas, quae scilicet pertinent ad bella communia: in ipsis tamen rebus domesticis, vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quae sunt quaedam particularia bella; et ita etiam circa hujusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

AD TERTIUM dicendum, quod pax reipublicae est secundum se bona: nec redditur mala ex hoc, quod aliqui male ea utuntur: nam et multi alii sunt, qui bene utuntur, et multo pejora mala per eam prohibentur; scilicet: homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur, quae praecipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. 622

UTRUM SUSTINERE SIT PRINCIPALIS ACTUS FORTITUDINIS.

(Supr. art. 3. et infr. art. 8. et 10. et 11. et. q. 124. art. 2. et q. 141. art. 2. et 3. et 2. Dist. 33. q. 2. art. 3. ad 6. et q. 3. art. 3. q. 1. corp. et Virt. q. 1. art. 12. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis: virtus enim est circa difficile, et bonum, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.)*: sed difficilius est aggredi, quam sustinere; ergo sustinere non est praecipuus actus fortitudinis.

2. Praeterea. Majoris potentiae esse videtur, quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur: sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare; cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi, quam sustinere.

3. Praeterea. Magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex ejus negatio: sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet: ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia insequitur; ergo videtur, quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi, quam sustinere.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 9.)*, quod sustinendo tristia maxime aliqui fortes dicuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*, et Phil. dicit in 3. Ethic. *(loc. cit.)*, « fortitudo est magis circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas »: difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari; eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciae, et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris: aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam: sed sustinere sequitur repressionem timoris; et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius, quam aggredi, *triplici* ratione: *primo* quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris; difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori: *secundo,* quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia: ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura; difficilius autem est non moveri a praesentibus, quam a futuris: *tertio,* quia sustinere importat diuturnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu: difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moveri ad aliquod arduum; unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, quod « quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt: fortes autem e contrario se habent ».

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono: ex quo sequitur, quod non cedat passioni corporali jam imminenti: virtus autem magis attenditur circa animam, quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet, praesente jam causa timoris, quam non habet praesentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII. 623

UTRUM FORTIS OPERETUR PROPTER BONUM PROPRII HABITUS.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus: finis enim in rebus agendis etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione: sed actus fortitudinis in executione est posterior, quam ipse fortitudinis habitus; non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Praeterea. Aug. dicit 13. de Trin. *(cap. 8.)*: « Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet *dicendo eas propter se appetendas,* ut ipsam beatitudinem non amemus: quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus »: sed fortitudo est quaedam virtus; ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Praeterea. Aug. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.)*, quod fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens: Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius; sicut oportet finem meliorem esse his, quae sunt ad finem; non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.)* quod forti fortitudo est bonum; talis autem est finis.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est finis; scilicet: *proximus,* et *ultimus:* finis autem proximus uniuscujusque agentis est, ut similitudinem suae formae in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, ut inducat similitudinem sui caloris in patiente: et finis aedificatoris est, ut inducat similitudinem suae artis in materia: quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis: sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem: ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani; sic ergo dicendum est, quod fortis sicut proximum finem intendit, ut similitudinem sui habitus exprimat in actu; intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus: finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam *prima* ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est: *aliae* vero *duae* procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII. 624

UTRUM FORTIS DELECTETUR IN SUO ACTU.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod fortis delectetur in suo actu: delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in 10. Eth. *(cap. 4. 6. et 8.)*: sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturae; ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Praeterea. Ad Galat. 5. super illud: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax,* dicit Ambros. quod « opera virtutum dicuntur fructus, quia mentem hominis sancta, et sincera delectatione reficiunt »; sed fortis agit opera virtutis; ergo habet delectationem in suo actu.

3. Praeterea. Debilius vincitur a fortiori: sed fortis plus amat bonum virtutis, quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit; ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem: et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Eth. *(cap. 9.)*, quod fortis in suo actu nihil detectabile videtur habere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 31. art. 3. 4. et 5.)* cum de passionibus ageretur, *duplex* est delectatio: *una* quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem: *alia* autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae; et haec proprie consequitur opera virtutum; quia in eis consideratur bonum rationis: principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundum apprehensionem animae; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum, et quae ad ea pertinent; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta: vulnera, vel flagella; et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis, et de fine ejus: ex alia vero parte habet unde doleat et *animaliter*, dum considerat amissionem propriae vitae, et *corporaliter;* unde legitur, 2. Machab. 6., quod Elcazarus dixit: *Diros corporis sustineo dolores: secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior;* sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter abundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animum ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur: sicut Beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare: facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus; tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae, et quibuscumque ad eum pertinentibus; et ideo Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 9. et lib. 2. cap. 3.)* quod « a forti non requiritur, ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur ».

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus, vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu; et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia praecipue propter finem: possunt autem ex sui natura esse tristia: et praecipue hoc contingit in fortitudine'; unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 9. ad fin.)*, quod « non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, praeterquam inquantum finem attingit ».

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis: sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod a magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quae est de fine virtutis.

ARTICULUS IX. 625

UTRUM FORTITUDO MAXIME CONSISTAT IN REPENTINIS.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non maxime consistat in repentinis: illud enim videtur esse in repentinis, quod ex inopinato pro-

venit; sed Tullius dicit in sua Rhetorica *(lib. 2. de Invent.)*, quod « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio »; ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Praeterea. Ambros. dicit in 1. de Off. *(cap. 38.)*: « Fortis viri est non dissimulare, cum aliquid immineat, sed praetendere, et tamquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire »: sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum; ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Praeterea. Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, quod fortis est bonae spei: sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino; ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, quod fortitudo maxime est circa quaecumque, quae mortem inferunt, repentina existentia.

Respondeo dicendum, quod in operatione fortitudinis *duo* sunt consideranda: *unum* quidem quantum ad electionem ipsius: et sic fortitudo non est circa repentina: eligit enim fortis praemeditari pericula, quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia, ut Greg. dicit in quadam homil. *(35.)*: « Jacula, quae praevidentur, minus feriunt: et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo praescientiae praemunimur »: *aliud* vero considerandum est in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus: et sic fortitudo maxime est circa repentina: quia secundum Philos. in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus: habitus enim agit in modum naturae; unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata: potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare, qua etiam praeparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. 626

UTRUM FORTIS UTATUR IRA IN SUO ACTU.

(Infr. art. 11. ad 1. et Veri. q. 26. art. 7. et 3. Eth. lect. 17.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non utatur ira in actu suo: nullus enim debet assumere quasi instrumentum suae actionis illud, quo non potest uti pro suo arbitrio: sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit, ut enim Philos. dicit in lib. de Mem. *(cap. 2.)*, quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult; ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Praeterea. Ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius, et imperfectius: sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit; unde Seneca dicit in lib. 1. de Ira *(cap. 16.)*: « Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio: et quid stultius est,

quam hanc ab iracundia petere praesidium? Rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra? »; ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Praeterea. Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam; unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, quod ferae propter tristitiam, sive dolorem incitantur ad pericula; et adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur: sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam: ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(loc. cit.)* quod « furor cooperatur fortibus ».

Respondeo dicendum, quod de ira, et de caeteris animae passionibus, sicut supra dictum est *(1-2. q. 24. art. 2.)*, aliter sunt locuti peripatetici, et aliter stoici: stoici enim iram, et omnes alias passiones animae ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant: peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram, et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione: et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi: nam peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant, ut supra dictum est *(1-2. q. 24. art. 2.)*, et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperatur ad promptius agendum, idcirco ponebant, et iram, et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis: stoici vero vocabant animae passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi: unde nominabant eas aegritudines, vel morbos; et ideo penitus eas a virtute separabant: sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem subjicitur imperio rationis: unde consequens est, ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis: nec est inconveniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro: Seneca autem sectator fuit stoicorum, et directe contra Aristotelem verba praemissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod, cum fortitudo, sicut dictum est *(art. 6. huj. q.)*, habeat *duos* actus; scilicet: *sustinere*, et *aggredi*, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram, quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo; tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo: sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa irae, ut supra dictum est *(1-2. q. 47. art. 3.)*, vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat: similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum: sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere, quam delectabili carere; et ideo Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 8.)* quod « inter fortitudines, quae sunt ex passione, naturalissima esse videtur, quae est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratia, scilicet debitum finem, fortitudo sit vera ».

ARTICULUS XI. 627

UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS CARDINALIS.

(Infr. q. 141. art. 7. et 1-2. q. 61. art. 2. et 3. et q. 66. art. 2. et 4. corp. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 1. q. 3. et 4. et Virt. q. 1. art. 12. ad 25. et 26. et q. 5. art. 2.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus cardinalis; ira enim, ut dictum est *(art. praec.)*, maximam affinitatem habet ad fortitudinem: sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia, quae ad fortitudinem pertinet; ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Praeterea. Virtus ordinatur ad bonum: sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula, et labores, ut Tullius dicit *(lib. 2. de Invent.)*; ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Praeterea. Virtus cardinalis est circa ea, in quibus praecipue versatur vita humana; sicut ostium in cardine vertitur: sed fortitudo est circa pericula mortis, quae raro occurrunt in vita humana; ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, sive principalis.

Sed contra est, quod Gregor. 22. Moral. *(cap. 1.)*, et Ambros. super Luc. *(cap. 6. super illud: Beati pauperes)*, et August. in lib. de Morib. Eccles. *(cap. 15.)*, numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, sive principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 61. art. 3. et 4.)*, virtutes cardinales, sive principales dicuntur, quae praecipue sibi vindicant id, quod pertinet communiter ad virtutes: inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in 2. Ethic. *(cap. 4.)*. laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo: tanto enim magis laudatur, qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum: impellit autem hominem ad discedendum ab eo, quod est secundum rationem, et bonum delectans, et malum affligens: sed gravius impellit dolor corporis, quam voluptas: dicit enim August. lib. 83. QQ. *(q. 36.)*: « Nemo est, qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem: namque videmus, etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu »; et inter dolores animi, et pericula maxime timentur ea, quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis; unde fortitudo est virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus, qui est sustinere, in quo praecipue commendatur firmitas ejus: per hunc enim actum fortis cohibet timorem; qui est passio principalis, ut supra dictum est *(1-2. q. 25. art. 4.)*.

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum: fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet

homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona, quae facit.

ARTICULUS XII. 628

UTRUM FORTITUDO PRAECELLAT INTER OMNES ALIAS VIRTUTES.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo praecellat inter omnes alias virtutes: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 35.)*: « Est fortitudo velut caeteris excelsior ».

2. Praeterea. Virtus est circa difficile, et bonum: sed fortitudo est circa difficillima; ergo est maxima virtutum.

3. Praeterea. Dignior est persona hominis, quam res ejus: sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis: justitia autem, et aliae virtutes morales sunt circa alias res exteriores; ergo fortitudo est praecipua inter omnes virtutes morales.

Sed contra est, quod Tullius dicit in 1. de Off. *(in tit. de Justit.)*: « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur ».

Praeterea. Philosophus dicit in 1. Rhetor *(cap. 9.)*: « Necesse est maximas esse virtutes, quae maxime aliis utiles sunt » : sed liberalitas videtur magis utilis, quam fortitudo; ergo est major virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in 6. de Trin. *(cap. 8.)*, « in his, quae non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius » : unde tanto aliqua virtus major est, quanto melior est: bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*: hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis: justitia autem est hujus boni factiva; inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis: aliae autem virtutes sunt conservativae hujus boni; inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis; et in ordine harum fortitudo tenet locum praecipuum; quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis: postquam ordinatur temperantia; quia etiam delectationes tactus maxime inter caetera impediunt bonum rationis: id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective; et hoc etiam potius est eo quod dicitur consecutive secundum remotionem impedimenti; unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia: et post has caeterae virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus praefert, secundum quamdam generalem utilitatem; prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est; unde ipse ibidem praemittit: « Nunc de fortitudine tractemus, quae velut excelsior caeteris, dividitur in res bellicas, et domesticas ».

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono, quam in difficili; unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter justitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia; unde Ambrosius dicit in 1. de Offic. *(cap. 35.)*,

quod « fortitudo sine justitia iniquitatis est materia: quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat ».

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiae ordinem; et ideo Philos. dicit in 1. Rethoric. *(cap. 9.)* quod « justi, et fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello, et in pace ».

QUAESTIO CXXIV.

DE MARTYRIO, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Martyrio.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum martyrium sit actus virtutis.
Secundo. Cujus virtutis sit actus.
Tertio. De perfectione hujus actus.
Quarto. De poena martyrii.
Quinto. De causa.

ARTICULUS I. 629

UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus virtutis: omnis enim actus virtutis est voluntarius: sed martyrium quandoque non est voluntarium; ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilar. super Matth. *(can. 1.)* quod in aeternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur; ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Praeterea. Nullum illicitum est actus virtutis: sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est *(q. 64. art. 5.)* per quod tamen martyrium consummatur: dicit enim August. in 1. de Civ. Dei *(cap. 26.)* quod « quaedam sanctae foeminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctae sunt, eorumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur »; non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Praeterea. Laudabile est, quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis: sed non est laudabile, quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse praesumptuosum, et periculosum; non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est, quod praemium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis: debetur autem martyrio, secundum illud Matth. 5.: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum;* ergo martyrium est actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 1. et 3.)*, ad virtutem pertinet, quod aliquis in bono rationis conservetur: consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio objecto, et in justitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet *(q. 109. art. 1. et 2. et q. praec. art. 12.)*: pertinet autem ad rationem martyrii, ut aliquis firmiter stet in veritate, et justitia contra persequentium impetus; unde manifestum est, quod martyrium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie martyrium passi sunt: sed quia hoc per auctoritatem Scripturae non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti: nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis; unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam: ita et in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam; unde August. dicit in quodam sermone de Epiphania *(66. de diversis cap. 3.)*, quasi eos alloquens: « Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non aestimat Christi: non habebatis aetatem, qua in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis ».

Ad secundum dicendum, quod August. ibid. dicit, « esse possibile, quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiae, ut dictarum sanctarum memoriam honoraret ».

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis dantur de actibus virtutum: dictum autem est supra *(q. 108. art. 1. ad 4.)*, quaedam praecepta legis divinae tradita esse secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc, vel illud facere, cum fuerit opportunum: ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum praeparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat; et hoc praecipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injuste inflictarum: non autem debet homo occasionem dare injuste agendi: sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

ARTICULUS II. 630

UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS FORTITUDINIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus fortitudinis: dicitur enim μάρτυρ in graeco, quasi *testis:* testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. 1.: *Eritis mihi testes in Hierusalem, etc.;* et Maximus dicit in quodam sermone: « Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletae suo sanguine subscripserunt »; ergo martyrium est potius actus fidei, quam fortitudinis.

2. Praeterea. Actus laudabilis ad illam virtutem praecipue pertinet, quae ad ipsum inclinat, et quae ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet: sed ad martyrium praecipue inclinat charitas; unde in quodam sermone Maximi dicitur: « Charitas Christi in suis martyribus vincit »: maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Joann. 15.: *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis:*

sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest;* ergo martyrium magis est actus charitatis, quam fortitudinis.

3. Praeterea. August. dicit in quodam serm. de S. Cypriano *(115. de Diversis in supplem. ad oper. August.)*: « Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem ejus, et patientiam imitari »: sed in unoquoque actu virtutis praecipue laudatur virtus, cujus est actus; ergo martyrium magis est actus patientiae, quam fortitudinis.

Sed contra est, quod Cyprianus dicit in epist. ad Martyres, et Confessores *(lib. 2. epist. 6.)*: « O beati Maryres, quibus vos laudibus praedicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo praeconio vocis explicem? »: quilibet autem laudatur ex virtute, cujus actum exercet; ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. praec. art. 1. et seq.)*, ad fortitudinem pertinet, ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et praecipue contra pericula mortis, et maxime ejus, quae est in bello: manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem, et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent; unde Cyprianus dicit in quodam serm. *(loc. sup. cit.)*: « Vidit admirans praesentium multitudo coeleste certamen, et in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina »; unde manifestum est, quod *martyrium est fortitudinis actus*: et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello.*

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis *duo* sunt consideranda: quorum *unum* est bonum, in quo fortis firmatur; et hoc est fortitudinis finis: *aliud* est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono: et in hoc consistit essentia fortitudinis: sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiae Dei, *quae est per fidem Christi Jesu,* ut dicitur ad Rom. 3.; et sic martyrium comparatur ad fidem, sicut ad finem in quo aliquis confirmatur; ad fortitudinem autem, sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinat quidem charitas, sicut primum et principale motivum per modum virtutis imperantis: fortitudo autem sicut motivum proprium per modum virtutis elicientis; et inde est quod martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis; inde etiam est, quod utramque virtutem manifestat: quod autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus; et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 6.)*, principalior actus fortitudinis est sustinere; ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi: et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere; inde est quod concomitanter in martyribus patentia commendatur.

ARTICULUS III. 631

UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS MAXIMAE PERFECTIONIS.

(Infr. q. 184. art. 5. ad 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus maximae perfectionis: illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub praecepto, quia scilicet non est de necessitate salutis: sed martyrium videtur esse de necessitate salutis: dicit enim Apostolus ad Rom. 10.: *Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem;* et 1. Joann. 3. dicitur, quod *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere;* ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Praeterea. Ad majorem perfectionem videtur pertinere, quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium, unde Gregorius dicit ult. Moral. *(cap. 10.)* quod *obedientia cunctis victimis praefertur;* ergo martyrium non est actus maximae perfectionis.

3. Praeterea. Melius esse videtur aliis prodesse, quam seipsum in bono conservare; quia *bonum gentis melius est, quam bonum unius hominis,* secundum Philosoph. in 1. Ethic. *(cap. 2.):* sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis; ergo actus docendi, et gubernandi subditos est perfectior, quam actus martyrii.

Sed contra est, quod August. in lib. de Sancta Virginitate *(cap. 46.)* praefert martyrium virginitati, quae ad perfectionem pertinet; ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui possumus *dupliciter: uno modo* secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipsum; et sic non potest esse, quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta: ad fidem, et ad dilectionem Dei; unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est: *alio modo* potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis; et ex hac parte praecipue aliquis actus habet, quod ad perfectionem vitae pertineat: quia, ut Apostolus dicit ad Col. 3.: *Charitas est vinculum perfectionis:* martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati: manifestum est autem, quod inter omnia alia bona praesentis vitae maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum: « quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur » ut August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 36.);* et secundum hoc patet, quod martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximae charitatis signum, secundum illud Joan. 15.: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate

salutis existens; sicut August. dicit in lib. de Adulterinis conjugiis *(cap. 13.)*, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam, vel infirmitatem uxoris; et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis; est enim aliquis casus, in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis; puta cum ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio: illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id, quod summum in obedientia esse potest; ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem; sicut legitur de Christo, ad Philipp. 2., quod *factus est obediens usque ad mortem;* unde patet, quod martyrium secundum se est perfectius, quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum: sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV. 632

UTRUM MORS SIT DE RATIONE MARTYRII.

(4. Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit de ratione martyrii: dicit enim Hieronymus in serm. de Assumptione *(epist. ad Paul. et Eustoch.)*: « Recte dixerim, quod Dei Genitrix virgo, et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit »; et Gregor. dicit *(hom. 3. in Evang.)*: « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium: quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus »; ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Praeterea. Pro integritate carnis servanda aliquae mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam; et ita videtur, quod corporalis integritas castitatis praeferatur vitae corporali: sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione Fidei Christianae, ut patet de Agnete, et Lucia; ergo videtur, quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam; unde et Lucia dixit: « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam ».

3. Praeterea. Martyrium est fortitudinis actus: ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut August. dicit in 6. Musicae *(cap. 15.)*: sed multae sunt aliae adversitates praeter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi; scilicet: carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Hebr. 10.; unde et sancti Marcelli Papae martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere; ergo non est de martyrii necessitate, quod aliquis sustineat poenam mortis.

4. Praeterea. Martyrium est actus meritorius, ut dictum est *(art. praec. et cap. 2. huj. q. ad 1.)*: sed actus meritorius non potest esse post mortem; ergo ante mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone de Martyr. quod vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, *martyr* dicitur quasi *testis fidei Christianae*, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Hebr. 11.: ad martyrium ergo pertinet, ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia praesentia contemnere, ut ad futura, et invisibilia bona perveniat: quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere: consueverunt enim homines et consanguineos, et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent; unde et Satan contra Job induxit *(Job 2.)*: *Pellem pro pelle, et cuncta quae homo habet dabit pro anima sua,* idest pro vita sua corporali; et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illae auctoritates, et si quae similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in muliere, quae integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei Christianae, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianae, vel magis pro contemptu castitatis, et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens, unde hoc non proprie habet rationem martyrii: sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad praemium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 4. et 5.)*, fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinae divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis; prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis: contingit tamen quandoque, quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore, quo hujusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V. 633

UTRUM SOLA FIDES SIT CAUSA MARTYRII.

(4. Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 2. et. Rom. 8. lect. 7.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod sola fides sit causa martyrii: dicitur enim 1. Pet. 4.: *Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi: si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine:* sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi; ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Praeterea. Martyr dicitur quasi testis: testimonium autem non redditur nisi veritati: non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinae: alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometriae, vel alterius speculativae scientiae, esset martyr: quod videtur ridiculum; ergo sola fides est martyrii causa.

3. Praeterea. Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora, quae ordinantur ad bonum commune: quia bonum gentis melius est, quam bonum unius hominis, secundum Philos. in 1. Ethicor. *(cap. 2.)*: si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres, qui pro defensione reipublicae moriuntur; quod Ecclesiae observatio non habet: non enim militum, qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur; ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5.: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam;* quod pertinet ad martyrium, ut Gloss. *(ord. et Hieron. in hunc loc.)* ibidem dicit: ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliae virtutes; ergo et aliae virtutes possunt esse martyrii causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, martyres dicuntur quasi testes; quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati, quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius: hujusmodi autem est veritas fidei; et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas; sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quae quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliqui fidem se habere ostendit, secundum illud, Jacob. 2.: *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam;* unde et de quibusdam dicitur, ad Titum 1.: *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant;* et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat: et secundum hoc possunt esse martyrii causa; unde et Beati Joannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod christianus dicitur, qui Christi est: dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Rom. 8.: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus;* et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Gal. 5.: *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, et concupiscentiis;* et ideo ut christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum; quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis; et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem; unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii causa: sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est *(q. 110. art. 3. et 4.)*, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana: sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius, quam humanum: tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

QUAESTIO CXXV.

DE TIMORE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini: et *primo* de timore: *secundo* de intimiditate: *tertio* de audacia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum timor sit peccatum.
Secundo. Utrum opponatur fortitudini.
Tertio. Utrum sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum excuset, vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 634

UTRUM TIMOR SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum: timor enim est passio quaedam, ut supra habitum est *(1-2. q. 23. art. 4. et q. 42.)*: sed ex passionibus non laudamur, neque vituperamur, ut patet in 2. Ethic. *(cap. 5.)*; cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Praeterea. Nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum; quia *lex Domini est immaculata,* ut dicitur in Ps. 18.: sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Ephes. 6.: *Servi obedite dominis carnalibus cum timore, et tremore;* ergo timor non est peccatum.

3. Praeterea. Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum; quia peccatum est contra naturam, ut Damasc. dicit in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 3. et lib. 4. cap. 11.)*: sed timere est homini naturale; unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.)*, quod « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terrae motum, neque inundationes »; ergo timor non est peccatum.

Sed contra est, quod Dominus dicit, Matth. 10.: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus;* et Ezech. 2. dicitur: *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet *(q. 109. art. 2. et q. 114. art. 1.)*: est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis fundatur: ratio autem dictat, aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda, et inter fugienda quaedam dictat magis fugienda, quam alia: et similiter etiam inter prosequenda, quaedam dictat esse magis prosequenda, quam alia: et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum; inde est quod ratio dictat, quaedam bona magis esse prosequenda, quam quaedam mala fugienda: quando ergo appetitus fugit ea, quae ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis, quae magis prosequi debet, timor inordinatus est, et

habet rationem peccati: quando autem appetitus timendo refugit id, quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam; unde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali: et similiter est de qualibet alia passione; et ideo Philos. dicit, quod passiones non sunt laudabiles, neque vituperabiles: quia scilicet non laudentur, neque vituperantur, qui irascuntur, vel timent, sed qui circa haec aut ordinate, aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum, quod timor ille, ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi; ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis, quae domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala, quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda; et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II. 635

UTRUM PECCATUM TIMORIS OPPONATUR FORTITUDINI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum timoris non opponatur fortitudini: fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est *(q. 123. art. 4. et 5.)*: sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis; quia super illud Ps. 127.: *Beati omnes, qui timent Dominum,* Gloss. *(ord. August.)* dicit, quod « humanus timor est, quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona »: et super illud, Matth. 26.: *Oravit tertio eumdem sermonem,* etc., dicit Gloss. *(ord. August. lib. 1. QQ. Evangelic. q. ult.),* quod « triplex est malus timor doloris; scilicet: timor mortis, timor doloris, et timor vilitatis »: non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Praeterea. Praecipuum, quod commendatur in fortitudine, est, quod exponit se periculis mortis: sed quandoque aliquis ex timore servitutis, vel ignominiae exponit se morti; sicut August. in 1. de Civ. Dei *(cap. 24.)* narrat de Catone, qui ut non incurreret Caesaris servitutem, morti se tradidit; ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Praeterea. Omnis desperatio procedit ex aliquo timore: sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est *(q. 20. art. 1. et 1-2. q. 40. art. 4.)*; ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est, quod Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 7.),* et in 3. *(cap. 7.)* timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 19. art. 3. et 1-2. q. 43. art. 1.),* omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet, nisi contrarium ejus quod amat: amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel vitii: sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute: quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis: amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato: ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas; unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato: sicut avarus timet amissionem pecuniae, intemperatus amissionem voluptatis: et sic de aliis: sed timor praecipuus est periculorum mortis, ut probatur in 3. Ethic. *(cap. 6.)*; et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quae est circa

pericula mortis; et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani praecipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 6.)*: ad fortem autem pertinet, ut se exponat periculis mortis propter bonum: sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium; unde Philos. dicit in 3. Eth. *(cap. 7.)* quod « mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi; mollities est enim fugere laboriosa ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 45. art. 2.)*, sicut spes est principium audaciae, ita timor est principium desperationis: unde sicut ad sortem, qui utitur audacia moderate, praeexigitur spes; ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit: non autem oportet, quod quaelibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo, qui est generis sui: desperatio autem, quae opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas: timor autem, qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III. 636

UTRUM TIMOR SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum mortale: timor enim, ut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 1.)*, est in irascibili, quae est pars sensualitatis: sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est *(1-2. q. 74. art. 4.)*; ergo timor non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo: hoc autem non facit timor; quia super illud Judic. 7.: *Qui formidolosus est*, etc., dicit Gloss. *(ordin.)*, quod « timidus est, qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari, et animari denuo potest »; ergo timor non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a praecepto: sed timor non retrahit a praecepto, sed solum a perfectione, quia super illud Deut. 20.: *Quis est homo formidolosus, et corde pavido*, etc., dicit Gloss. *(ordinar. Isid.)*: « Docet, non posse quemquam professionem contemplationis, vel militiae spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit »; ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod pro solo peccato mortali debetur poena inferni: quae tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. 21.: *Timidis, et incredulis, et execratis, etc. pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda;* ergo timiditas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, timor peccatum est, secundum quod est inordinatus; prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum: haec autem inordinatio timoris *quandoque* quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale: *quandoque* vero hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quae ex libero arbitrio refugit aliquid

non secundum rationem: et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale: si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel praetermittat aliquid quod est praeceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente: vel potest melius dici, quod ille toto corde terretur, cujus animum timor vincit irreparabiliter: potest autem contingere, quod etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur, quin persuasionibus revocari possit: sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiae consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non est de necessitate praecepti, sed de perfectione consilii: talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quandoque etiam non est peccatum; puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV. 637

UTRUM TIMOR EXCUSET A PECCATO.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod timor non excuset a peccato: timor enim est peccatum, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum; ergo timor non excusat a peccato.

2. Praeterea. Si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timoi mortis, qui dicitur cadere in constantem virum: sed hic timor non videtur excusare; quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda; ergo timor non excusat a peccato.

3. Praeterea. Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis: sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum; quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato: timor etiam mali temporalis non excusat a peccato; quia, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 6.)*, « inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quaecumque non a propria malitia procedunt »; ergo videtur, quod timor nullo modo excuset a peccato.

Sed contra est, quod dicitur in Decret. 1. q. 1. *(cap.: Constat)*: « Vim passus, et invitus ab haereticis ordinatus, colorem habet excusationis ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis: ratio autem judicat, quaedam mala esse magis aliis fugienda; et ideo quicumque ut fugiant mala, quae secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala, quae sunt minus fugienda, non incurrit peccatum: sicut magis est fugienda mors corporalis, quam amissio rerum temporalium; unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur a peccato; quod incurreret, et sine causa legitima, praetermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur: si autem aliquis per timorem

fugiens mala, quae secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala, quae secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari: quia timor talis inordinatus esset: sunt autem magis timenda mala animae, quam mala corporis; corporis autem magis, quam mala exteriorum rerum; et ideo si quis incurrat mala animae, idest peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniae, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniae, non excusatur totaliter a peccato: diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum; quia minus voluntarium est, quod ex timore agitur: imponitur enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem; unde Philos. *(lib. 3. Ethic. cap. 1.),* hujusmodi, quae ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario, et involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte, qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus immineat ex necessitate; tamen ipsa diminutio temporalis vitae est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda: sed secundum August. in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 18. et 19.),* hujusmodi temporalia sunt minima bona: quod etiam peripatetici senserunt; et ideo contraria eorum sunt quidem timenda: non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo, quod est bonum secundum virtutem.

QUAESTIO CXXVI.

DE INTIMIDITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum intimidum esse sit peccatum.
Secundo. Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 638

UTRUM INTIMIDITAS SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod intimiditas non sit peccatum: quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum: sed in commendationem viri justi dicitur Proverb. 28.: *Justus, quasi leo confidens, absque terrore erit;* ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Praeterea. Maximum terribilium est mors, secundum Philos. in 3. Eth. *(cap. 6.):* sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. 10.: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus,* etc., nec etiam aliquid, quod ab homine

posset inferri, secundum illud Isa. 51.: *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. PRAETEREA. Timor ex amore nascitur, ut supra habitum est *(q. praec. art. 2.)*: sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia, ut Aug. dicit 14. de Civit. Dei *(cap. 28.)*, « amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis coelestis »; ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

SED CONTRA est, quod de judice iniquo dicitur, Luc. 18., quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

RESPONDEO dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore, et timore: agitur autem nunc de timore, quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore: inditum autem est unicuique naturaliter,ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem; unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum: numquam tamen a tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest: propter quod Apostolus dicit ad Eph. 5.: *Nemo unquam carnem suam odio habuit;* unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberare; unde contingere potest, quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, et alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea; sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo, quod aestimat, mala opposita bonis, quae amat, sibi supervenire non posse; quod quandoque contingit ex superbia animi de se praesumentis, et alios contemnentis; secundum quod dicitur Job 41.: *Factus est, ut nullum timeret: omne sublime videt:* quandoque autem contingit ex defectu rationis; sicut Phil. dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.)* quod Celtae propter stultitiam nihil timent: unde patet, quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate ; quae tamen excusat a peccato, si sit invincibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod justus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore: dicitur enim Eccli. 1.: *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

AD SECUNDUM dicendum, quod mors, vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, ut a justitia recedatur: est tamen timendum, inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad perfectum, quem in aliis facit; unde dicitur Proverb. 14.: *Sapiens timet, et declinat a malo.*

AD TERTIUM dicendum, quod bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore, et timore Dei; et secundum hoc etiam non debent timeri; unde dicitur Eccli. 34.: *Qui timet Dominum, nihil trepidabit:* non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea, quae sunt divini timoris, et amoris.

ARTICULUS II. 639

UTRUM ESSE IMPAVIDUM OPPONATUR FORTITUDINI.

(2. Dist. 26. q. 2. art. 2. ad 4. et Dist. 34. q. 1. art. 2. et Dist. 44. q. 2. art. 1. ad 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod esse impavidum non opponatur fortitudini: de habitibus enim judicamus per actus: sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc, quod aliquis est impavidus: remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur; ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Praeterea. Esse impavidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam: sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiae, sive sapientiae; ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Praeterea. Virtuti opponuntur vitia, sicut extrema medio: sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum; cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est, quod Philos. in 3. Eth. *(cap. 7.)* ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 3.)*, fortitudo est circa timores, et audacias: omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia, circa quam est; unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem; ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis: hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum; unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet: ita etiam *impaviditas opponitur ei per defectum timoris*, inquantum scilicet aliquis non timet, quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est, timorem sustinere, et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem: quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis: et ideo directe opponitur fortitudini: sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciae opponitur fortitudini secundum excessum audaciae; impaviditas autem secundum defectum timoris; fortitudo autem in utraque passione medium ponit; unde non est inconveniens, quod secundum diversa habeat diversa extrema.

QUAESTIO CXXVII.

DE AUDACIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de audacia.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum audacia sit peccatum.
Secundo. Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 640

UTRUM AUDACIA SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non sit peccatum: dicitur enim Job 39. de equo, per quem designatur bonus praedicator, secundum Gregor. in Moral. *(lib. 31. cap. 11.)* quod *audacter in occursum pergit armatis*: sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus; ergo esse audacem non est peccatum.

2. Praeterea. Sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 9.)*, « oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata »: sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia; ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Praeterea. Audacia est quaedam passio, quae causatur a spe, ut supra habitum est *(1-2. q. 45. art. 2.)* cum de passionibus ageretur: sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus; ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 8.: *Cum audaci non eas in via, ne forte gravet mala sua in te:* nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum; ergo audacia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 1. et q. 45.)*, est quaedam passio: passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa: sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti: sicut ira dicitur non quaecumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa; et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur, secundum quod est moderata ratione: sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis: sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum: esset enim quaedam praecipitatio actionis, quod est vitium prudentiae oppositum, ut supra dictum est *(q. 53. art. 3.)*; et ideo audacia, quae operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, inquantum a ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quaedam vitia innominata sunt, et similiter quaedam virtutes, ut patet per Phil. in 4. Ethic. *(cap. 4. 5. et 6. et lib. 2. cap. 7.)*;

et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum, et vitiorum: praecipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira, et audacia: spes autem, et amor habent bonum pro objecto; et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II. 641

UTRUM AUDACIA OPPONATUR FORTITUDINI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non opponatur fortitudini: superfluitas enim audaciae videtur ex animi praesumptione procedere: sed praesumptio pertinet ad superbiam, quae opponitur humilitati; ergo audacia magis opponitur humilitati, quam fortitudini.

2. Praeterea. Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula praecipitat: sed hoc videtur ad injustitiam pertinere; ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiae.

3. Praeterea. Fortitudo est circa timores, et audacias, ut dictum est *(q. 123. art. 3.)*: sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris; si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciae, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciae defectum: sed hoc non invenitur; ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est, quod Philos. in 2. et 3. Ethic. *(cap. ult. utrobique)* ponit audaciam fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2.)*, ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia, circa quam est; et ideo omne vitium, quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato: audacia autem, secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur; unde manifestum est, quod *opponitur virtuti fortitudinis*, quae est circa timores, et audacias, ut supra dictum est *(q. 123. art. 3.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem: et ideo non oportet, quod audacia opponatur eidem virtuti, cui opponitur praesumptio, quae est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum: nocumentum autem, quod provenit ex audacia, est effectus ipsius; unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciae oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciae consistit in invadendo id, quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo; et ideo vitium, quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum: sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis; quia, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.)*, « audaces sunt praevolantes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt », scilicet prae timore.

QUAESTIO CXXVIII.

DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis; et *primo* considerandum est, quae sint fortitudinis partes: *secundo* de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. 642

UTRUM PARTES FORTITUDINIS CONVENIENTER ENUMERENTUR.

(Infr. q. 129. art. 5. et q. 134. art. 4. et q. 136. art. 4. et q. 161. art. 4. ad 3. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 2. et 4.).

Ad hunc sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur: Tullius enim in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* ponit fortitudinis *quatuor* partes, scilicet: *magnificentiam, fiduciam, patientiam,* et *perseverantiam:* et videtur, quod inconvenienter: magnificentiam enim videtur ad liberalitatem pertinere; quia utraque est circa pecunias, et *necesse est magnificum liberalem esse,* ut Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 2.):* sed liberalitas est pars justitiae, ut supra habitum est *(q. 117. art. 5.);* ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Praeterea. Fiducia nihil aliud videtur esse, quam spes: sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus; ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Praeterea. Fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula: sed magnificentia, et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula; ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Praeterea. Patientia secundum Tullium *(loc. sup. cit.)* importat difficilium perpessionem, quod etiam ipse attribuit fortitudini; ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Praeterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis: sed perseverantia requiritur in qualibet virtute: dicitur enim Matth. 24.: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit;* ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Praeterea. Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* ponit *septem* partes fortitudinis, scilicet: *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem:* Andronicus etiam ponit *septem* virtutes annexas fortitudini, quae sunt: *eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia;* ergo videtur, quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Praeterea. Arist. in 3. Ethic. *(cap. 8.)* ponit *quinque* partes fortitudinis: quarum prima est *politica,* quae fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel poenae: secunda est *militaris,* quae fortiter operatur propter artem, vel experientiam rei bellicae: tertia est *fortitudo,* quae fortiter operatur ex passione, praecipue irae: quarta est *fortitudo,* quae fortiter operatur pro-

pter consuetudinem victoriae: quinta est *fortitudo,* quae fortiter operatur propter inexperientiam periculorum: has autem fortitudines nulla praedictarum enumerationum continet; ergo praedictae enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 48.),* alicujus virtutis possunt esse *triplices* partes, scilicet: *subjectivae, integrales, potentiales:* fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivae; eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem: assignantur autem ei partes quasi *integrales,* et *potentiales: integrales* quidem secundum ea, quae oportet concurrere ad actum fortitudinis: *potentiales* autem, secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles: quae quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariae principali: est autem, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 3. et 6.), duplex* fortitudinis actus, scilicet: *aggredi,* et *sustinere* : ad actum autem aggrediendi duo requiruntur: quorum *primum* pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum: et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam; unde dicit *(loc. cit. in arg. 1.),* quod « fiducia est, per quam magnis, et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciae certa cum spe collocavit »: *secundum* autem pertinet ad operis executionem ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum, quae fiducialiter inchoavit: et quantum ad hoc ponit Tullius magnificentiam; unde dicit, quod « magnificentia est rerum magnarum, et excelsarum cum animi ampla quadam, et splendida propositione agitatio, atque administratio », idest executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit; haec ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest: si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctae a fortitudine secundum speciem suam: tamen adjungentur ei, sicut secundarium principali: sicut *magnificentia* a Philos. in 4. Ethic. *(cap. 2.)* ponitur circa magnos sumptus: *magnanimitas* autem, quae videtur idem esse fiduciae, circa magnos honores. Ad *alium* autem actum fortitudinis, qui est sustinere, *duo* requiruntur: quorum *primum* est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine: et *quantum ad hoc ponit patientiam;* unde dicit, quod « patientia est honestatis, aut utilitatis causa, rerum arduarum, aut difficilium voluntaria, ac diuturna perpessio »: *aliud* autem est, ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Hebr. 12.: *Non fatigemini animis vestris deficientes:* et quantum ad hoc ponit perseverantiam; unde dicit, quod « perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, et perpetua permansio »: haec etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctae; et tamen ei adjungentur, sicut secundariae principali.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quae pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quod spes, qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est *(q. 17. art. 5. et 1-2. q. 62. art. 3.):* sed

per fiduciam, quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse: quia in his deficere est valde nocivum; unde etiamsi magnificentia, et fiducia circa quaecumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quae est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quaecumque alia difficilia, sive periculosa: et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini: inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est *(in corp. art.)*.

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor praedicta a Tullio posita, scilicet: *fiduciam, magnificentiam, tolerantiam,* quam ponit loco *patientiae,* et *firmitatem,* quam ponit loco *perseverantiae:* superaddit autem tria, quorum duo, scilicet: *magnanimitas,* et *securitas,* a Tullio sub *fiducia* comprehenduntur: sed Macrobius magis per specialia distinguit: nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei praesupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem: dictum est enim supra *(1-2. q. 40. art. 7.),* quod spes praesupponit amorem, et desiderium rei speratae, vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem: magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratae: spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est *(1-2. q. 40. art. 4. ad 1.)*; et ideo Macrobius addit: *securitatem,* quae excludit timorem; *tertium* autem addit, scilicet: *constantiam,* quae sub magnificentia comprehendi potest: oportet enim in his, quae magnifice aliquis facit, constantem animum habere; et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum: potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem; constans autem ex eo quod non desistit propter quaecumque alia repugnantia: illa etiam, quae Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur: ponit enim *perseverantiam,* et *magnificentiam* cum Tullio, et Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio: *lenia* autem est idem, quod patientia, vel tolerantia: dicit enim, quod « lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quae ratio dicit »; *eupsychia* autem, idest bona animositas, idem videtur esse quod *securitas:* dicit enim, quod est « robur animae ad perficiendum opera ipsius »: *virilitas* autem videtur idem esse quod *fiducia:* dicit enim, quod « virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quae secundum virtutem sunt »: *magnificentiae* autem addit *andragathiam,* quasi virilem bonitatem, quae apud nos *strenuitas* potest dici: ad *magnificentiam* autem pertinet, non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia, et solicitudine ea exequatur, quod pertinet ad *andragathiam,* sive *strenuitatem;* unde dicit, quod andragathia « est viri virtus adinventiva

communicabilium operum »; et sic patet, quod omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque, quae ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis: quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est *(q. 123. art. 1. ad 2.)*; et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUAESTIO CXXIX.

DE MAGNANIMITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen quod sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciae ponemus; *primo* ergo considerandum erit de magnanimitate; *secundo,* de magnificentia; *tertio,* de patientia; *quarto,* de perseverantia; circa primum *primo* considerandum est de magnanimitate: *secundo* de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum magnanimitas sit circa honores.
Secundo. Utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores.
Tertio. Utrum sit virtus.
Quarto. Utrum sit virtus specialis.
Quinto. Utrum sit pars fortitudinis.
Sexto. Quomodo se habeat ad fiduciam.
Septimo. Quomodo se habeat ad securitatem.
Octavo. Quomodo se habeat ad bona fortunae.

ARTICULUS I. 643

UTRUM MAGNANIMITAS SIT CIRCA HONORES.

(Supr. q. 28. et infr. praesenti q. art. 4. et 8. et q. 131. art. 2. corp. et 3. Dist. 26. q. 2. art. 2. ad 4. et Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 1. corp. et ad 2. et Dist. 34. q. 1. art. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit circa honores: magnanimitas enim est in irascibili: quod ex ipso nomine patet: nam *magnanimitas* dicitur quasi *magnitudo animi:* animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in 3. de Anima *(tex. 42.)*, ubi Philosoph. dicit, quod in *sensitivo appetitu est desiderium, et animus,* idest: *concupiscibilis,* et *irascibilis:* sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit praemium virtutis; ergo videtur, quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Praeterea. Magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones, vel operationes: non autem est circa operationes; quia sic esset

pars justitiae; et sic relinquitur, quod sit circa passiones: honor autem non est passio; ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Praeterea. Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem, quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit: sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt; ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 3.)* quod *magnanimitas est circa honores, et inhonorationes.*

Respondeo dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna: consideratur autem habitudo virtutis ad *duo: primo* ad materiam, circa quam operatur: *alio modo* ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiae; et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum: aliquis autem actus potest dici *dupliciter* magnus: *uno modo* secundum proportionem: *alio modo* absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvae, vel mediocris; puta si aliquis illa re optime utatur: sed simpliciter, et absolute magnus actus est, qui consistit in optimo usu rei maximae: res autem, quae in usum hominis veniunt, sunt res exteriores: inter quas simpliciter maximum est honor: tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quaedam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est *(q. 103. art. 1. et 2.)*, tum etiam quia Deo, et optimis exhibetur: tum etiam quia homines propter honorem consequendum, et vituperium vitandum, alia omnia postponunt: sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his, quae sunt magna absolute, et simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his, quae sunt difficilia simpliciter; et ideo consequens est, quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, vel malum, absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem: sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni, vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor etsi non sit passio, vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quae tendit in bonum arduum; et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est *(q. 123. art. 4. et 5.)*, quod est circa pericula mortis, inquantum sunt objectum timoris, et audaciae.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec nos nimis appretiantur, laudabiles sunt: si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea, quae sunt digna honore, hoc vituperabile esset; et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea, quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem.

ARTICULUS II. 644

UTRUM MAGNANIMITAS DE SUI RATIONE HABEAT, QUOD SIT CIRCA MAGNUM HONOREM.

(Supr. q. 60. art. 3. corp. et infr. praesenti q. art. 4. ad 1. et q. 130. art. 2. ad 2. et 3. Dist. 9. q. 1. art. 1. q. 2. corp. et q. 3. ad 3. et Dist. 34. q. 1. art. 2. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas de sui ratione non habeat, quod sit circa magnum honorem: propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est *(art. praec.)*: sed *magnum*, et *parvum* accidunt honori; ergo de ratione magnanimitatis non est, quod sit circa magnum honorem.

2. Praeterea. Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras: sed non est de ratione mansuetudinis, quod sit circa iras magnas, vel parvas; ergo etiam non est de ratione magnanimitatis, quod sit circa magnos honores.

3. Praeterea. Parvus honor minus distat a magno honore, quam exhonoratio: sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes; ergo etiam circa parvos honores; non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 7.)* quod *magnanimitas est circa magnos honores.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*, virtus est perfectio quaedam; et intelligitur esse perfectio potentiae, ad cujus ultimum pertinet, ut patet in 1. de Coelo *(tex. 116.)*: perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione, quae habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem: quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam, et debilem; et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile, et bonum, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 3.)*; *difficile* autem, et *magnum* (quae ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi *dupliciter: uno modo* ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere: et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiae: alia autem difficultas est ex parte materiae, quae de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus: et ista difficultas praecipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones; quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 20. et 21.)*: circa quas considerandum est, quod *quaedam* passiones sunt, quae habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: *quaedam* vero principaliter ex parte rerum, quae sunt objecta passionum: passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes; eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi; et ideo virtutes, quae sunt circa hujusmodi passiones, non ponuntur nisi circa id, quod est magnum in illis passionibus: sicut fortitudo est circa maximos timores, et audacias: temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras: passiones autem quaedam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quae sunt passionum objecta; sicut amor, vel cupiditas pecuniae, sive honoris:

et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria, vel minora: quia res exterius existentes, etiamsi sint parvae, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad vitam hominis; et ideo circa appetitum pecuniarum sunt *duae* virtutes: *una* quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet *liberalitas: alia* autem circa pecunias magnas, scilicet *magnificentia.* Similiter etiam et circa honores sunt *duae* virtutes: *una* quidem circa mediocres honores, quae innominata est: nominatur tamen ex suis extremis, quae sunt *philotimia,* idest amor honoris; et *aphilotimia,* idest sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderate fieri potest: circa magnos autem honores est *magnanimitas;* et ideo dicendum est, quod propria materia magnanimitatis est magnus honor; et ad ea tendit magnanimus, quae sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod *magnum,* et *parvum* per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum: sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus, quam in parvis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem.: alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quae sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis potest bene uti parvis; magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus; quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo: et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multo magis moderatos, aut parvos: et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

ARTICULUS III. 645

UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS.

(Infr. q. 130. art. 2. et 2. Dist. 42. q. 2. art. 4. corp. et 4. Dist. 33. q. 3. art. 1 ad 1. et Mal. q. 8. art. 2. corp.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit virtus: omnis enim virtus moralis in medio consistit: sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo; quia magnanimus *maximis dignificat seipsum,* ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3.);* ergo magnanimitas non est virtus.

2. Praeterea. Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est *(1-2. q. 65. art. 1.):* sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3.),* quod « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non »; ergo magnanimitas non est virtus.

3. Praeterea. Virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 4.):* sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3.),* quod « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis »; ergo magnanimitas non est virtus.

4. Praeterea. Nulla virtus opponitur alteri virtuti: sed magnanimitas opponitur humilitati: nam magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. cit.)*; ergo magnanimitas non est virtus.

5. Praeterea. Cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles: sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles: *primo* quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum: *secundo*, quia est otiosus, et tardus: *tertio*, quia utitur ironia ad multos: *quarto*, quia non potest aliis convivere: *quinto*, quia magis possidet infructuosa, quam fructuosa; ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est, quod in laudem quorumdam dicitur, 2. Machab. 14.: *Nicanor audiens virtutem comitum Judae, et animi magnitudinem, quam pro patriae certaminibus habebant*, etc.: laudabilia autem sunt solum virtutum opera; ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanae pertinet, ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum: inter caeteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. et 1-2. q. 2. art. 2. arg. 3.)*; et ideo magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut etiam Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)*, «magnanimus est quidem magnitudine extremus», inquantum scilicet ad maxima tendit; eo autem quod ut oportet, medius; quia videlicet ad ea, quae sunt maxima, secundum rationem tendit: eo enim, quod est secundum dignitatem, seipsum dignificat, ut ibidem dicitur: quia scilicet se non extendit ad majora, quam dignus est.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum; unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis: sed secundum principia virtutum, quae sunt prudentia, et gratia, omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu, vel in propinqua dispositione: et sic potest aliquis, cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis: per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones, et affectiones; et secundum hoc contingit, quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam accidentia determinata circa motus corporales: velocitas enim motus provenit ex eo, quod homo ad multa intendit, quae explere festinat: sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum: similiter etiam acuitas vocis, et velocitas praecipue competit his, qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis; et sicut praedictae dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his, qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae: magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum, quae possidet ex Deo: sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfecta opera virtutis tendat;

et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiae, vel exterioris fortunae: humilitas autem facit, quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus: similiter etiam magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat: sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei; unde dicitur in Ps. 14. de viro justo: *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus;* quod pertinet ad contemptum magnanimi: *Timentes autem Dominum glorificat;* quod pertinet ad honorationem humilis; et sic patet, quod magnanimitas, et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illae, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles: quod enim *primo* dicitur, quod *magnanimus non habet in memoria eos, a quibus beneficia recipit,* intelligendum est quantum ad hoc, quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum: similiter etiam *secundo* dicitur, quod *est otiosus, et tardus;* non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum: dicitur etiam *tertio,* quod *utitur ironia,* non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quae non sunt, vel neget aliqua magna, quae sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philos. ibidem dicit *(lib. 4. Ethic. cap. 3.),* « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos, qui in dignitate, et bonis fortunae sunt, ad medios autem moderatum »: *quarto* etiam dicitur, quod *ad alios non potest convivere,* scilicet familiariter, nisi ad amicos; quia omnino vitat adulationem, et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem: convivit tamen omnibus, et magnis, et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est *(in resp. ad 1.): quinto* etiam dicitur, quod *vult habere magis infructuosa,* non quaecumque, sed *bona,* idest honesta, nam in omnibus praeponit honesta utilibus, tamquam majora, utilia enim quaeruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magninimitati repugnat.

ARTICULUS IV. 646

UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

(Infr. art. 5. ad 2. et q. 134. art. 2. ad 2. et 2. Dist. 2. q. 42. art. 4. corp. et 3. Dist. 9. q. 1. art. 1. q. 2. corp. et Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 4. corp. et ad 1. et 4. Dist. 14. q. 1. art. 1. q. 3. ad 2. et Dist. 16. q. 4. art. 1. q. 2. ad 2. et Mal. q. 8. art. 2. ad 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit specialis virtus: nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus: sed Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3.)* dicit, quod « ad magnanimum pertinet, quod est in unaquaque virtute magnum; ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Praeterea. Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum: sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in 4. Ethic. *(loc. cit.),* quod « ad magnanimum pertinet non fugere commo-

nentem (quod est actus prudentiae), neque facere injusta (quod est actus justitiae), et quod est promptus ad benefaciendum (quod est actus charitatis), et quod ministrat prompte (quod est actus liberalitatis), et quod est veridicus (quod est actus veritatis), et quod non est planctivus (quod est actus patientiae) »; ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Praeterea. Quaelibet virtus est quidam specialis ornatus animae, secundum illud Isaiae 61.: *Induit me Dominus vestimentis salutis:* et postea subdit: *Quasi sponsam ornatam monilibus suis:* sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. cit.);* ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est, quod Philos. in 2. Eth. *(cap. 7.)* distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 1.)*, ad specialem virtutem pertinet, quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat: magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.):* honor autem secundum se consideratus est quoddam speciale bonum: et *secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quaedam virtus:* sed quia honor est cujuslibet virtutis praemium, ut ex supra dictis patet *(q. 103. art. 1. ad 2.)*, ideo ex consequenti ratione suae materiae respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem: sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis, et inde est, quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute; inquantum scilicet tendit ad ea, quae sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est, quod ad illa praecipue tendat, quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat, quae pertinent ad defectum: pertinet autem ad quamdam excellentiam, quod aliquis benefaciat, et quod sit communicativus, et plurium retributivus; et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cujusdam excellentiae, non autem secundum eam rationem, qua sunt actus aliarum virtutum: ad defectum autem pertinet, quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis a justitia, vel quacumque virtute recedat, et declinet: similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis; quia videtur ex timore procedere: quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet; quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere; et ideo haec, et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tamquam contraria excellentiae, vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus habet quemdam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti: sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes majores facit, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3.)*.

ARTICULUS V. 647

UTRUM MAGNANIMITAS SIT PARS FORTITUDINIS.

(Supr. q. 128. et locis ibid. notatis).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit pars fortitudinis: idem enim non est pars sui ipsius: sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in lib. de Quatuor virtutibus *(cap. de Magnanim. in princip.)*: « Magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives »; et Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit.: Fortitudinem, si ab honestate recedat, etc.)*: « Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus veritatis amicos, minimeque fallaces »; ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Praeterea. Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3. a med.)* dicit, quod magnanimus non est philokindynos, idest amator periculi: ad fortem autem pertinet se exponere periculis; ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Praeterea. Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis: fortitudo autem respicit magnum in malis timendis, vel audendis: sed bonum est principalius, quam malum; ergo magnanimitas est principalior virtus, quam fortitudo; non ergo est pars ejus.

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 61. art. 3.)*, principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali: inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute,* ut dicitur in 2. Eth. *(cap. 4.)*: praecipue tamen laudatur hoc in virtutibus, quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare; et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo: difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas; quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula; sic ergo patet, quod magnanimitas confirmat animum circa aliquid arduum: deficit autem ab ea in hoc, quod confirmat animum in eo, circa quod facilius est firmitatem servare, unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 5. Eth. *(cap. 1. cir. med. et cap. 3.)*, carere malo accipitur in ratione boni; unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quadammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem, et secundum hoc fortitudo, et magnanimitas pro eodem accipi possunt: quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque praedictorum; ideo proprie loquendo magnanimitas a Philosopho *(lib. 2. Eth. cap. 7.)* ponitur alia virtus a fortitudine.

Ad secundum dicendum, quod amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit: quod videtur pertinere ad eum, qui indifferenter multa

quasi magna existimat: quod est contra rationem magnanimi: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet: sed pro his quae vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit: quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum; unde et Philosoph. ibidem dicit, quod *magnanimus non est microkindynos,* idest *pro parvis periclitans,* sed *est megalokindynos,* idest *pro magnis periclitans;* et Seneca dicit in libro de Quatuor virtutibus *(cap. de Magnanim.):* « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus: nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitae conscientia ».

Ad tertium dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, fugiendum est: quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, idest inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum: sed bonum de se est appetendum; et quod ab eo refugiatur, non est nisi per accidens: inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis: semper autem quod per se est, potius est, quam illud quod est per accidens; et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis, quam arduum in bonis; et ideo principalior est virtus fortitudinis, quam magnanimitatis; licet enim bonum sit simpliciter principalius, quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI. 648

UTRUM FIDUCIA PERTINEAT AD MAGNANIMITATEM.

(Supr. q. 128. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 1. corp.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem: potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud 2. ad Cor. 3.: *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis;* sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis; ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Praeterea. Fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isa. 12.: *Fiducialiter agam, et non timebo:* sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem; ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet, quam ad magnanimitatem.

3. Praeterea. Praemium non debetur nisi virtuti; sed fiduciae debetur praemium: dicitur enim ad Hebr. 3. quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam, et gloriam spei usque in finem firmam retineamus;* ergo fiducia est quaedam virtus distincta a magnanimitate, quod etiam videtur per hoc, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* eam magnanimitati condividit.

Sed contra est, quod Tullius in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est *(q. praec. ad 6. et in divis. huj. q.).*

Respondeo dicendum, quod nomen fiduciae ex fide assumptum esse videtur: ad fidem autem pertinet aliquid, et alicui credere: pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11.: *Habebis fiduciam proposita tibi spe;* et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc, quod credit verbis alicujus auxilium promittentis; sed quia

fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato: *quandoque* quidem in seipso; puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum: *quandoque* autem in alio; puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse, et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo: dictum est autem supra *(art. 1. huj. q. ad 2.)* quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui; et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod *fiducia ad magnanimitatem pertinet.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.), ad magnanimum pertinet nullo indigere,* quia hoc deficientis est: hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit *vel vix:* hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam; inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu, qui eum possint juvare: inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia, quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 2. et q. 40. art. 4.)* cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quae est circa idem objectum, scilicet circa bonum: sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum: fiducia autem quoddam robur spei importat; et ideo opponitur timori, sicut et spes: sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem: sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est *(in corp. art.),* importat quemdam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione: modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia; et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio *(loc. cit. in arg. sed cont.),* sed sicut pars integralis, ut dictum est *(q. praec.).*

ARTICULUS VII. 649

UTRUM SECURITAS AD MAGNANIMITATEM PERTINEAT.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod securitas ad magnanimitatem non pertineat: securitas enim, ut supra habitum est *(q. praec. ad 6.),* importat quietem quamdam a perturbatione timoris: sed hoc maxime facit fortitudo; ergo securitas videtur idem esse, quod fortitudo; sed fortitudo non

pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso; ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Praeterea. Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. S)* quod *securus dicitur quasi sine cura*: sed hoc videtur esse contra virtutem, quae curam habet de rebus honestis, secundum illud Apost. 2. ad Timoth. 2.: *Solicite cura teipsum probabilem exhibere Deo;* ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem; quae operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Praeterea. Non est idem virtus, et virtutis praemium: sed securitas ponitur virtutis praemium; ut patet Job 11.: *Si iniquitatem, quae est in manu tua, abstuleris, defossus securus dormies;* ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est, quod Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit. Magnanim. in duobus sita est)*, quod « ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunae succumbere »; sed in hoc consistit hominis securitas; ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. suae Rhetoricae *(cap. 5. a med.)*, « timor facit homines consiliativos »; inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quae timent: securitas autem dicitur per remotionem hujus curae, quam timor ingerit; et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei: sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem; ita timor directe pertinet ad fortitudinem; et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem; ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem: considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciae, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est *(1-2. q. 45. art. 2.)* cum de passionibus ageretur; et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita et *securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem,* inquantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non praecipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus; unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quaedam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet; et hoc modo est conditio fortitudinis, et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quaedam similitudo, et participatio futurae beatitudinis, ut supra habitum est *(1-2. q. 5. art. 3. et 7.)*; et ideo nihil prohibet, securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad premium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII. 650

UTRUM BONA FORTUNAE CONFERANT AD MAGNANIMITATEM.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod bona fortunae non conferant ad magnanimitatem; quia, ut Sen. dicit in lib. 1. de Ira *(cap. 9. et lib. de Vita beata, cap. 16.)*, « virtus sibi sufficiens est »: sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est *(art. 4. huj. q. ad 3.)*; ergo bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

2. Praeterea. Nullus virtuosus contemnit ea, quibus juvatur: sed magnanimus contemnit ea, quae pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tull. in lib. de Offic. *(in tit. Magnan. in duob. potis. sita)* quod « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur »; ergo magnanimitas non adjuvatur a bonis fortunae.

3. Praeterea. Ibidem Tullius subdit, quod « ad magnum animum pertinet ea, quae videntur acerba, ita ferre, ut nihil a statu naturae discedat, nihil a dignitate sapientis »; et Aristoteles dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)* quod « magnanimus in infortuniis non est tristis »: sed acerba, et infortunia opponuntur bonis fortunae: quilibet enim tristatur de subtractione eorum, quibus juvantur; ergo exteriora bona fortunae non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)* quod « bona fortunae videntur conferre ad magnanimitatem ».

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(art. 1. huj. q.)*, magnanimitas ad *duo* respicit; *ad* honorem quidem, sicut ad materiam; et *ad* aliquid magnum operandum, sicut ad finem: ad utrumque autem istorum bona fortunae cooperantur: quia enim honor viruosis non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quae maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunae, fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his, quibus adsunt exteriora bona fortunae: similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunae deserviunt; quia per divitias, et potentias, et amicos datur nobis facultas operandi: et ideo manifestum est, quod bona fortunae conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest: indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc, quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere: non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat; et ideo quia magnanimus non aestimat exteriora bona, scilicet bona fortunae, quasi aliqua magna, inde est, quod nec de eis multum extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multum dejicitur.

QUAESTIO CXXX.

DE PRAESUMPTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati: et *primo* de illis, quae opponuntur ei per excessum, quae sunt tria; scilicet: praesumptio, ambitio, et inanis gloria; *secundo* de pusillanimitate, quae opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum praesumptio sit peccatum.

Secundo. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. 651

UTRUM PRAESUMPTIO SIT PECCATUM.

(Supr. q. 21. art. 2. ad 1. et q. 70. art. 3. ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod praesumptio non sit peccatum: dicit enim Apost., ad Philipp. 3.: *Quae retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo:* sed hoc videtur ad praesumptionem pertinere, quod aliquis tendat in ea, quae sunt supra seipsum; ergo praesumptio non est peccatum.

2. Praeterea. Philos. dicit in 10. Ethic. *(cap. 7.),* quod « oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortalem facere »; et in 1. Metaph. *(cap. 7.),* dicit, quod « homo debet se trahere ad divina, inquantum potest »: sed divina, et immortalia maxime videntur esse supra hominem; cum ergo de ratione praesumptionis sit, quod aliquis tendat in ea quae sunt supra seipsum, videtur quod praesumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Praeterea. Apostolus dicit 2. ad Cor. 3.: *Non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis;* si ergo praesumptio, secundum quam aliquis nititur in ea, ad quae non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite possit, quod est inconveniens; non ergo praesumptio est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 37.: *O praesumptio nequissima, unde creata es?* ubi respondet Gloss. *(interl.)* « de mala scilicet voluntate creaturae »: sed omne quod procedit ex radice malae voluntatis, est peccatum ; ergo praesumptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod cum ea quae sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit, quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum, et peccatum: hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id, quod excedit suam facultatem; et ideo vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea, quae praeferuntur suae virtuti: quod pertinet ad rationem praesumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat; unde manifestum est, quod praesumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aëri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc, quod habeat actionem, et motum ignis, quae excedunt potentiam activam aëris: sic etiam visiosum esset, et praesumptuosum, quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens, attentaret statim assequi ea, quae sunt perfectae virtutis: sed si quis ad hoc tendat, ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum, nec vitiosum, et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod divina, et immortalia secundum ordinem naturae sunt supra hominem: homini tamen inest quaedam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus, et divinis. et secundum hoc Phil. dicit, quod oportet hominem se trahere ad immor-

talia, et divina, non quidem ut ea operetur, quae decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum, et voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 3.)*, « quae per alios possumus, aliqualiter per nos possumus »; et ideo quia cogitare, et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem, et ideo non est praesumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: esset autem praesumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. 652

UTRUM PRAESUMPTIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

(Infr. q. 133 art. 1. corp. et Mal. q. 8. art. 3. ad. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod praesumptio non opponatur magnanimitati per excessum: praesumptio enim ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, ut supra habitum est *(q. 14. art. 1. et q. 21. art. 1.)*; sed peccatum in Spiritum Sanctum non opponitur magnanimitati; sed magis charitati; ergo etiam neque praesumptio opponitur magnanimitati.

2. Praeterea. Ad magnanimitatem pertinet, quod aliquis se magnis dignificet: sed aliquis dicitur praesumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem; non ergo directe praesumptio opponitur magnanimitati.

3. Praeterea. Magnanimus exteriora bona reputat quasi parva: sed secundum Philos. in 4. Ethic. *(cap. 3.)* « praesumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores, et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona »; ergo praesumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed contra est, quod Philos. dicit. in 2. Ethicor. *(cap. 7.)*, et in 4. *(cap. 3.)*, quod « magnanimo opponitur per excessum chaunos », idest *fumosus*, vel *ventosus*, quem nos dicimus *praesumptuosum*.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. praec. art. 3. ad 1.)*, magnanimitas consistit in medio; non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem: non enim in majora tendit, quam sibi conveniant: praesumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit: excedit autem secundum proportionem suae facultatis, quam magnanimus non transcendit; et hoc modo opponitur praesumptio magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet praesumptio ponitur peccatum in Spiritum Sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinae misericordiae: et talis praesumptio ratione materiae, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris, cujus est Deum revereri: inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriae facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod sicut magnanimitas, ita et praesumptio in aliquod magnum tendere videtur: non enim multum consuevit dici aliquis praesumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat: si tamen

talis praesumptuosus dicatur, haec praesumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti, quae est circa mediocres honores, ut dictum est *(q. praec. art. 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi inquantum facultatem suam aestimat majorem quam sit: circa quod potest esse error *dupliciter: uno modo* secundum solam quantitatem; puta cum aliquis aestimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat: *alio modo* secundum genus rei; puta cum aliquis ex hoc aestimat se magnum, et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunae; ut enim Philos. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 3.)* « qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur »; similiter etiam illud, ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc, quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam; quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem: sicut pretiosis vestibus indui, despicere, et injuriari aliis: quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem; unde Seneca dicit in libro de Quatuor virtutibus *(cap. de Moderanda fortitud.)* quod « magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum, factorumque neglecta honestate, festinum »; et sic patet, quod praesumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

QUAESTIO CXXXI.

DE AMBITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ambitione.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum ambitio sit peccatum.
Secundo. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. 653

UTRUM AMBITIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ambitio non sit peccatum: importat enim ambitio cupiditatem honoris: honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona; unde et illi qui de honore non curant, vituperantur; ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Praeterea. Quilibet absque vitio potest appetere illud, quod sibi debetur pro praemio: sed honor est praemium virtutis, ut Philos. dicit in

1. Ethicor. *(cap. 12.)*, et in 4. *(cap. 3.)*, et in 8. *(cap. ult.)*; ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Praeterea. Illud, per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur a malo, non est peccatum: sed per honorem homines provocantur ad bona facienda, et mala vitanda, sicut Philos. dicit in 3. Ethicor. *(cap. 8. cir. princ.)*, quod « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati »; et Tullius dicit in libro primo de Tusculanis QQ. *(parum a princ.)* quod « honor alit artes »; ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Cor. 15., quod *charitas non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt:* nihil autem repugnat charitati, nisi peccatum; ergo ambitio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 103. art. 1. et 2.)*, honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae ejus: circa excellentiam autem hominis *duo* sunt attendenda: *primo* quidem, quod illud, secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo, et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo: *secundo* considerandum est, quod illud, in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit, unde intantum debet homini placere testimonium suae excellentiae, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit: *tripliciter* autem appetitum honoris contingit esse inordinatum: *uno modo* per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia, quam non habet; quod est appetere honorem supra suam proportionem: *alio modo* per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum: *tertio* per hoc, quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum: ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris; unde manifestum est, quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem; cujus regulam si transcendat, erit vitiosus; et hoc modo vitiosum est, quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis: vituperantur autem, qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat; ut scilicet non vitent ea, quae sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor est praemium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro praemio expetere debeat: sed pro praemio expetit beatitudinem, quae est finis virtutis: dicitur autem esse praemium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuant, quam honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti; unde patet, quod non est sufficiens praemium, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3. ante med.)*.

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum, et revocantur a malo; ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi; dum scilicet aliquis non curat, qualitercumque honorem consequi possit; unde Sallustius dicit in Catilinario, quod « gloriam, et honorem, et imperium bonus, et ignavus aeque sibi exoptant: sed ille, scilicet bonus, vera via utitur: huic, scilicet ignavo, quia bonae artes desunt, dolis, atque fallaciis contendit »; et tamen illi, qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosis, ut patet per Philos. in 3. Ethic. *(cap. 8.)*, ubi dicit, quod non sunt vere fortes, qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. 654

UTRUM AMBITIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum: uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum: sed magnanimitati per excessum opponitur praesumptio, ut dictum est *(q. praec. art. 2.)*; ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Praeterea. Magnanimitas est circa honores; sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim, 2. Machab. 1., quod *Jason ambiebat summum sacerdotium;* ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Praeterea. Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere: dicitur enim Act. 25. quod *Agrippa, et Berenice cum multa ambitione introierunt praetorium;* et 2. Paralip. 16. quod *super corpus Asa mortui combusserunt aromata, et unguenta ambitione nimia:* sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum; ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quod Tullius in 1. de Offic. *(in tit. Fortitudinem, si ab honestate recedat, etc.)* dicit quod « sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse »: sed hoc pertinet ad ambitionem; ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, ambitio importat appetitum inordinatum honoris: magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundum quod oportet; unde manifestum est, quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad *duo* respicit: ad *unum* quidem respicit sicut ad finem intentum, quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem: et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum praesumptio: praesumptio enim attentat aliquod magnum opus per suam facultatem: *ad aliud* autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam, qua debite utitur, scilicet ad honorem: et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio: non est autem inconveniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quod illis, qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor: et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem: si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis praesumptuosus.

Ad tertium dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi: quod significatur Jac. 2.: *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida, et dixeritis ei: Tu sede hic bene,* etc.; unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QUAESTIO CXXXII.

DE INANI GLORIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inani gloria.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum appetitus gloriae sit peccatum.
Secundo. Utrum magnanimitati opponatur.
Tertio. Utrum sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum sit vitium capitale.
Quinto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I. 655

UTRUM APPETITUS GLORIAE SIT PECCATUM.

(Mal. q. 9. art. 1. et 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus gloriae non sit peccatum: nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimmo mandatur ad Ephes. 5.: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi:* sed in hoc quod homo quaerit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quaerit; unde dicitur Isa. 43.: *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terrae, et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum;* ergo appetitus gloriae non est peccatum.

2. Praeterea. Illud, per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum: sed per appetitum gloriae homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius in libro 1. de Tusculanis QQ. *(a princ.)* quod « omnes ad studia incenduntur gloria »: in Sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Roman. 2.: *His quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, et honorem;* ergo appetitus gloriae non est peccatum.

3. Praeterea. Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* quod « gloria est frequens de aliquo fama cum laude »; et ad idem pertinet, quod August. dicit *(lib. 3. cont. Maximin. cap. 13.)* quod « gloria est quasi clara cum laude notitia »: sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimmo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. 41.: *Curam habe de bono nomine;* et ad Rom. 12.: *Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus;* ergo appetitus inanis gloriae non est peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit 5. de Civit. Dei *(cap. 13.):* « Sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit ».

Respondeo dicendum, quod gloria claritatem quamdam significat; unde *glorificari idem est, quod clarificari,* ut August. dicit super Joan. *(tract. 82. et 100. et 104.):* claritas autem, et decor quamdam habent manifestationem; et ideo nomen gloriae proprie importat manifestationem alicujus de hoc,

quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale: quia vero illud, quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest, et a remotis, ideo proprie per nomen gloriae designatur,. quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam, et approbationem: secundum quod Sallustius dicit in Catilinario: « Gloriari ad unum non est »: largius tamen accepto gloriae nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius; dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude: quod autem aliquis bonum suum cognoscat, et approbet, non est peccatum: dicitur enim 1. ad Corinth. 2.: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis:* similiter etiam non est peccatum, quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari; dicitur enim Matth. 5.: *Luceat lux vestra coram hominibus;* et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum: sed appetitus inanis, vel vanae gloriae vitium importat, nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Ps. 4.: *Ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Potest autem gloria dici vana *tripliciter: uno modo* ex parte rei, de qua quis gloriam quaerit: puta cum quis quaerit gloriam de eo quod non est gloria dignum; sicut de aliqua re fragili, et caduca: *alio modo* ex parte ejus, a quo quis gloriam quaerit, puta hominis, cujus judicium non est certum: *tertio* ex parte ipsius, qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut August. dicit super illud Joan. 13.: *Vos vocatis me, Magister, et Domine, et bene dicitis (tractat. 58.),* « periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire: ille autem, qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se: nobis namque expedit Deum nosse, non illi: nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit »; unde patet, quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos: et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. 5.: *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est.*

Ad secundum dicendum, quod gloria, quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera: et talis gloria bonis operibus in praemium repromittitur: de qua dicitur, 2. ad Cor. 10.: *Qui gloriatur, in Domino glorietur: non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat:* provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum: non tamen est vere virtuosus, qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut August. probat in 5. de Civ. Dei *(cap. 12.).*

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem; et ideo non est per se appetendum: potest tamen appeti, inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis, quae in se cognoscit, per testimonium laudis alienae, studeat in eis perseverare, et ad meliora proficere; et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo, et hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. 656

UTRUM INANIS GLORIA MAGNANIMITATI OPPONATUR.

(2. Dist. 42. q. 2. art. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria magnanimitati non opponatur: pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est *(art. praec.),* quod aliquis glorietur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis, et caducis, quod pertinet ad cupiditatem, vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam: hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati; ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Praeterea. Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quae inani gloriae repugnans videtur: similiter etiam nec per excessum: sic enim magninimitati praesumptio, et ambitio opponuntur, ut dictum est *(q. 130. art. 2. et q. praec. art. 2.),* a quibus inanis gloria differt; ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Praeterea. Ad Philip. 2. super illud: *Nihil per contentionem, aut inanem gloriam,* dicit Gloss. *(ord. Ambros. in hunc loc.):* « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriae causa contendentes »: contentio autem non opponitur magnanimitati; ergo neque inanis gloria.

Sed contra est, quod Tullius dicit in 1. de Off. *(in tit. Magnan. in duob. sita):* « Cavenda est gloriae cupiditas: eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio »; ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 103. art. 1. ad 3.),* gloria est quidam effectus honoris, et laudis: ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quaecumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum; et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est *(q. 129. art. 1. et 2.),* consequens est etiam, ut sit circa gloriam; ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita etiam moderate utatur gloria; et ideo inordinatus appetitus gloriae directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appretietur, quod de eis glorietur; unde in 4. Ethic. *(cap. 3.)* dicitur de magnanimo, quod sibi sit honor parvus: similiter etiam alia, quae propter honorem quaeruntur, puta potentatus, et divitiae, parva reputantur ab eo: similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis de his, quae non sunt, glorietur; unde de magnanimo dicitur 4. Ethic. *(cap. 3.),* quod magis curat veritatem, quam opinionem: similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanae, quasi hoc magnum aliquid aestimetur; unde de magnanimo dicitur, in 4. Ethicor. *(ibid.),* quod non est ei cura ut laudetur: et sic ea quae aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis, quae parva sunt.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriae cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo; quia videlicet gloriatur in his, quae magnanimus parva aestimat, ut dictum est *(in solut. praec.):* sed considerando aestimatio-

nem ejus, opponitur magnanimo per excessum; quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 127. art. 2. ad 2.)*, oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum; et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat: nullus enim contendit, nisi pro re, quam aestimat magnam; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)* quod « magnanimus non est contentiosus, quia nihil aestimat magnum ».

ARTICULUS III. 657

UTRUM INANIS GLORIA SIT PECCATUM MORTALE.

(Mal. q. 9. art. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria sit peccatum mortale: nihil enim excludit mercedem aeternam, nisi peccatum mortale: sed inanis gloria excludit mercedem aeternam: dicitur enim Matth. 61.: *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in coelis est;* ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Praeterea. Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat: sed per appetitum inanis gloriae aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei: dicitur enim Isa. 42.: *Gloriam meam alteri non dabo,* et 1. ad Timotheum 1.: *Soli Deo honor, et gloria;* ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Praeterea. Illud peccatum, quod est maxime periculosum, et nocivum, videtur esse mortale: sed peccatum, inanis gloriae est hujusmodi, quia super illud 1. ad Thessal. 2.: *Deo, qui probat corda nostra,* dicit Gloss. Augustini *(ordin. epist. 64.)*: « Quas vires nocendi habeat humanae gloriae amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est ea non delectari, cum offertur »: Chrysostomus etiam dicit, Matth. 6. *(homil. 19.)*, quod « inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt, insensibiliter aufert »; ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 13. in op. imperf.)*, quod « cum vitia caetera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi », in quibus tamen nullum est peccatum mortale; ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 24. art. 12. et q. 110. art. 1. et q. 112. art. 2.)*, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod charitati contrariatur: peccatum autem inanis gloriae, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati *dupliciter: uno modo* ratione materiae, de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinae reverentiae, secundum illud Ezech. 28.: *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum*, et 1. ad Cor. 4.: *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, praefert Deo: quod prohibetur Hierem. 9.: *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me:* aut etiam cum

quis praefert testimonium hominum testimonio Dei: sicut contra quosdam dicitur, Joan. 12.: *Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei: alio modo* ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tamquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non praetermittit fecere etiam ea, qua sunt contra Deum: et sic est *peccatum mortale;* unde August. dicit in 5. de Civ. Dei *(cap. 14.)*, quod « hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, tam inimicum est piae fidei, si major in corde sit cupiditas gloriae, quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus *(Joann. 5.)*: *Quomodo potestis credere, gloriam ad invicem expectantes, et gloriam, quae a solo Deo est, non quaerentes?* »: si autem amor humanae gloriae, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quaerentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam aeternam; unde opus virtuosum, amittit vim merendi vitam aeternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale: sed quando aliquis simpliciter amittit aeternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriae cupidus, appetit sibi illam excellentiam, quae competit soli Deo: alia enim est gloria, quae debetur soli Deo, et alia, quae debetur homini virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata; inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo praesumptuosus, et nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc, quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV. 658

UTRUM INANIS GLORIA SIT VITIUM CAPITALE.

(Infr. art. 5. et locis ibidem not.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria non sit vitium capitale: vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale; sed inanis gloria semper ex superbia nascitur; ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Praeterea. Honor videtur esse aliquid principalius, quam gloria, quae est ejus effectus: sed ambitio, quae est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale; ergo etiam neque appetitus inanis gloriae.

3. Praeterea. Vitium capitale habet aliquam principalitatem: sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem; neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens; ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17. a med.)* numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur: quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia: Gregorius autem in 31. Moral. *(loc. citat.)* superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam, quae immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale; et hoc rationabiliter: superbia enim, ut infra dicetur *(q. 162. art. 1. et 2.)*, importat inordinatum appetitum excellentiae: ex omni autem bono, quod quis appetit, quamdam perfectionem, et excellentiam consequitur; et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiae: et propter hoc videtur, quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quae sunt vitia capitalia: inter bona autem, per quae excellentiam homo consequitur, praecipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus: nam bonum naturaliter amatur, et honoratur ab omnibus; et ideo sicut per gloriam, quae est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis; et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis; et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale; eo quod, sicut supra dictum est *(in corp. et 1-2. q. 84. art. 2.)*, superbia est regina, et mater omnium vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod laus, et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, sicut causae, ex quibus sequitur gloria; unde gloria comparatur ad ea, sicut finis; propter hoc enim aliquis amat honorari, et laudari, inquantum per hoc aliquis aestimat se in aliorum notitia fore praeclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione jam dicta *(in corp.)*; et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis: non autem requiritur, quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri; inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V. 659

UTRUM CONVENIENTER DICANTUR FILIAE INANIS GLORIAE ESSE: INOBEDIENTIA, JACTANTIA, HYPOCRISIS, CONTENTIO, PERTINACIA, DISCORDIA, ET NOVITATUM PRAESUMPTIO.

(Supr. q. 21. art. 4. et q. 105. art. 1. ad 2. et infr. q. 138. art. 2. ad 1. et 2. Dist. 42. q. 2. art. 3. corp. et Mal. q. 8. art. 1. corp. et q. 9. art. 3. et q. 13. art. 3. corp.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicantur filiae inanis gloriae esse: *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia,* et *novitatum praesumptio;* jactantia enim secundum Greg. 23. Moral. *(cap. 4. 5. et 7.)*, ponitur inter species superbiae: superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit 31. Moral. *(cap. 17. a med.)*; ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriae.

2. Praeterea. Contentiones, et discordiae videntur ex ira maxime provenire : sed ira est capitale vitium inani gloriae condivisum; ergo videtur, quod non sint filiae inanis gloriae.

3. Praeterea. Chrysost. dicit super Matth. *(innuitur hom. 13. et 15. in op. imperf.)* quod « ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia », idest in misericordia: quae tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit; ergo praesumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

Sed contra est auctoritas Gregor. in 31. Moral. *(cap. 17. a med.)*, ubi praedictas filias inanis gloriae assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 34. art. 5. et q. 35. art. 4. et 1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, illa vitia, quae de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiae ejus: finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet *(art. praec. et art. 1. huj. q.)* : ad quod potest homo tendere *dupliciter: uno modo* directe: *sive* per verba; et sic est *jactantia: sive* per facta; et sic, si sint vera habentia aliquam admirationem, est *praesumptio novitatum,* quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est *hypocrisis: alio* autem *modo* nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem: et hoc *quadrupliciter: primo* quidem quantum ad *intellectum,* et sic est *pertinacia,* per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori: *secundo* quantum ad *voluntatem,* et sic est *discordia,* dum non vult a propria voluntate discedere, ut aliis concordet: *tertio* quantum ad *locutionem,* et sic est *contentio,* cum aliquis verbis clamose contra alium litigat: *quarto* quantum ad *factum,* et sic est *inobedientia,* dum scilicet aliquis non vult exequi superioris praeceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 112. art. 1. ad 2.)*, jactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam ejus, quae est arrogantia: ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 7. a med.)* ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam, et honorem; et sic oritur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam, et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat, quod non cedat voluntati, vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo, qui praefert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit: non autem vituperatur aliquis ex hoc, quod praesumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUAESTIO CXXXIII.

DE PUSILLANIMITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pusillanimitate.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum pusillanimitas sit peccatum.
Secundo. Cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I. 660

UTRUM PUSILLANIMITAS SIT PECCATUM.

(4. Ethic. lect. 11.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non sit peccatum: ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus: sed pusillanimus non est malus, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3. ad fin.)*; ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Praeterea. Philos. dicit ibidem, quod « maxime videtur pusillanimus esse, qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum »: sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus; quia, ut Philos. ibidem dicit, « secundum veritatem solus bonus est honorandus »; ergo pusillanimus est virtuosus; non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Praeterea. *Initium omnis peccati est superbia,* ut dicitur Eccli. 10.: sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id quod est: pusillanimus autem subtrahit se ab his, quibus dignus est; ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Praeterea. Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.),* quod « qui dignificat se minoribus, quam sit dignus, dicitur pusillanimus »: sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus, quam sint digni; sicut patet de Moyse, et Jeremia, qui digni erant officio, ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. 3., et Jerem. 1.; non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra. Nihil in moribus hominum est vitandum, nisi peccatum: sed pusillanimitas est vitanda: dicitur enim ad Colos. 3.: *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant;* ergo pusillanimitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturae: inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suae potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus, tam animatis, quam inanimatis: sicut autem per praesumptionem aliquis excedit proportionem suae potentiae, dum nititur ad majora, quam possit: ita pusillanimus etiam deficit a propositione suae potentiae, dum recusat in id tendere, quod est suae potentiae commensuratum; et ideo sicut praesumptio est peccatum, ita et pusillanimitas; et inde est, quod servus, qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur a Domino, ut habetur Matth. 25. et Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta, et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus; quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operibus, quibus posset alios juvare: dicit enim Gregor. in Pastorali *(part. 1. cap. 5.),* quod « illi, qui prodesse utilitati proximorum in praedicatione refugiunt, si districte judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt ».

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter

autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitae; et ideo potest contingere, quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore: et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter: vel potest dici, quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri; dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea, respectu quorum sufficientiam habet; unde dicitur Proverb. 26.: *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias:* nihil enim prohibet, quod se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat; unde Greg. in Pastorali *(part. 1. cap. 7.)* de Moyse dicit, quod « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumerae sine trepidatione susciperet; et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret ».

Ad quartum dicendum, quod Moyses, et Hieremias digni erant officio, ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia: sed ipsi considerantes propriae infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II. 661

UTRUM PUSILLANIMITAS OPPONATUR MAGNANIMITATI.

(Infr. q. 162. art. 1. ad 3. et 4. Ethic. lect. 11. fin.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati: dicit enim Philosoph. in 4. Ethic. *(cap. 3.)* quod *pusillanimus ignorat seipsum: appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret:* sed ignorantia sui videtur opponi prudentiae; ergo pusillanimitas opponitur prudentiae.

2. Praeterea. Matth. 25., servum, qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum, et pigrum: Philos. etiam dicit in 4. Eth. *(loc. cit.),* quod pusillanimi videntur pigri: sed pigritia opponitur solicitudini, quae est actus prudentiae, ut supra habitum est *(q. 47. art. 9.);* ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Praeterea. Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere; unde dicitur Isa. 35.: *Dicite pusillanimis: Confortamini et nolite timere:* videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Colos. 3.: *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non in pusillo animo fiant*: sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem irae mansuetudini; ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

4. Praeterea. Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile: sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati, quam praesumptio; ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum, quam praesumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccli. 37.: *O praesumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quod pusillanimitas, et magnanimitas differunt secundum magnitudinem, et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet: sed

magnum, et *parvum* sunt opposita; ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod pusillanimitas potest *tripliciter* considerari: *uno modo* secundum seipsam: et sic manifestum est, quod *secundum propriam rationem opponitur magnanimitati*, a qua differt secundum differentiam magnitudinis, et parvitatis circa idem: nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna; ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis: *alio modo* potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus est ignorantia propriae conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his, quae false aestimat excedere suam facultatem: *tertio modo* potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis, quibus est dignus: sed, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 2. ad 3.)*, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem, quam secundum causam, vel effectum; et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causae, quam habet in intellectu: et tamen non proprie potest dici, quod opponatur prudentiae etiam secundum causam suam; quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3.)*, vel exequendi quod suae subjacet potestati.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causae: nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis; unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini: ira autem secundum rationem proprii motus; quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quae dejicit animum, sed magis tollit eam; inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum irae, quae sunt injuriae illatae, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est gravius peccatum secundum propriam speciem, quam praesumptio: quia per ipsam recedit homo a bonis; quod est pessimum, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. sup. cit.)*: sed praesumptio dicitur esse nequissima ratione superbiae, ex qua procedit.

QUAESTIO CXXXIV.

DE MAGNIFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de magnificentia, et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum magnificentia sit virtus.
Secundo. Utrum sit virtus specialis.
Tertio. Quae sit materia ejus.
Quarto. Utrum sit pars fortitudinis.

ARTICULUS I. 662

UTRUM MAGNIFICENTIA SIT VIRTUS.

(4. Ethic. lect. 6.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit virtus: qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est *(1-2. q. 65. art. 1.)*: sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia: dicit enim Philos. in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, quod non omnis liberalis est magnificus; ergo magnificentia non est virtus.

2. Praeterea. Virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2. Ethicor. *(cap. 6.)*: sed magnificentia non videtur consistere in medio: superexcellit enim liberalitatem magnitudine: magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est aequale, ut dicitur in 10. Metaph. *(tex. 17. 18. et 19.)*; et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo; ergo non est virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est *(q. 108. art. 2. et q. 117. art. 1. arg. 1.)*: sed, sicut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, magnificus non est sumptuosus in seipsum; quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime providet sibi; ergo magnificentia non est virtus.

4. Praeterea. Secundum Philos. in 6. Ethicor. *(cap. 4.)*, « ars est recta ratio factibilium »: sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet; ergo magis est ars, quam virtus.

Sed contra. Humana virtus est participatio quaedam virtutis divinae: sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psal. 67.: *Magnificentia ejus, et virtus ejus in nubibus;* ergo magnificentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 1. de Coelo *(tex. 116.)*, « virtus dicitur per comparationem ad ultimum, in quod potentia potest »: non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte excessus, cujus ratio consistit in magnitudine, et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiae, proprie pertinet ad rationem virtutis; unde *magnificentia nominat virtutem.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum; quia desunt sibi ea, quibus uti necesse est ad actum magnificum: tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiae, vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est *(q. 129. art. 3. ad 2. et 1-2. q. 65. art. 1.)* cum de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate ejus quod facit: sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est *(q. 129. art. 3. ad 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id, quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus; et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his, quae pertinet ad personam propriam: non quia bonum suum non quaerat, sed quia non est magnum: si quid tamen in his, quae ad ipsum pertinent,

magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur; sicut ea quae semel fiunt, ut nuptiae, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea, quae permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. cit. in arg.)*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Philos. in 6. Ethicor. *(cap. 5.)*, « oportet artis esse quamdam virtutem », scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam; unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS II. 663

UTRUM MAGNIFICENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit specialis virtus: ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum: sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna: sicut qui habet magnam virtutem temperantiae, facit magnum temperantiae opus; ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Praeterea. Ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud: sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est *(q. 129. art. 1. et 2.)*; ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem; non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Praeterea. Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim, Exod. 15.: *Magnificus in sanctitate*; et in Ps. 95.: *Sanctitas, et magnificentia in sanctificatione ejus*: sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est *(q. 81. art. 8.)*; ergo magnificentia videtur idem esse religioni; non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Philos. *(lib. 2. Eth. cap. 7. et lib. 4. cap. 2.)*, connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet: *facere* autem *dupliciter* potest accipi: *uno modo* proprie: *alio modo* communiter: proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia; sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi: communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione; sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere, et velle: si ergo magnificentia accipiatur, secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus: opus enim factibile producitur ab arte: in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet: in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia: et secundum hoc magnificentia est specialis virtus: si vero nomen magnificentiae accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod *facere* communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie, sed hoc est proprium magnificentiae.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in 4. Ethicor. *(cap. 3.)*: ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni; aliae autem virtutes, quae, si sint perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id, quod est proprium unicuique virtuti: magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis: ad magnificentiam vero pertinet, non solum facere magnum, secundum quod *facere* proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo; unde Tullius dicit in sua Rhetorica *(lib. 2. de Invent.)*, quod « magnificentia est rerum magnarum, et excelsarum cum animi quadam ampla, et splendida propositione agitatio, atque administratio », ut agitatio, referatur ad interiorem intentionem, administratio autem ad exteriorem executionem; unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere; opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur: nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei: et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, quod « honorabiles sumptus sunt maxime, qui pertinent ad divina sacrificia »: et circa hos maxime studet magnificus: et ideo magnificentia conjungitur sanctitati; quia praecipue ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. 664

UTRUM MATERIA MAGNIFICENTIAE SINT SUMPTUS MAGNI.

(Infr. q. 151. art. 3. corp. et q. 160. art. 1. et 1-2. q. 60. art. 7. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 2. et Dist. 33. q. 3. art. 2. et 4. Ethic. lect. 6.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod materia magnificentiae non sint sumptus magni: circa eamdem enim materiam non sunt duae virtutes: sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est *(q. 97. art. 2.)*; ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Praeterea. « Omnis magnificus est liberalis », ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 2. a princ.)*: sed liberalitas est magis circa dona, quam circa sumptus; ergo etiam magnificentia non praecipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Praeterea. Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere: non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis; ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiae.

4. Praeterea. Magnos sumptus non possunt facere nisi divites: sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt, ut Seneca dicit in lib. 1. de Ira *(cap. 9. et lib. de Vita Beata cap. 16.)*; ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in 4. Ethicor. *(cap. 2. ante med.)*, quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes, quae sunt in

pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine; ergo est solum circa magnos sumptus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum est *(art. praec.)*, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum: ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: non enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis; unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat: unde et Philos. dicit in Ethic. *(loc. cit.)*, quod magnificus ab aequali, idest a proportionato sumptu opus faciet magis magnificum: sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae; et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 129. art. 2.)*, virtutes illae quae sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei, circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei: et ideo oportet circa pecuniam, et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quae respicit communiter usum pecuniae, et magnificentiam, quae respicit magnum in pecuniae usu.

Ad secundum dicendum, quod usus pecuniae aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum: ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias; et ideo omnis usus debitus pecuniae, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniae, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona, et sumptus: sed usus pecuniae pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia, ut dicitur in Ethic. *(cap. 2.)*; non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum; puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid, ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna: et sic etiam pauper potest esse magnificus: sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae, sicut quaedam instrumenta: et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his, quae sunt magna simpliciter, sed forte in his, quae sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam *parvum*, et *magnum* dicuntur relative, ut Philos. dicit in Praedic. *(cap.: Ad aliquid)*.

ARTICULUS IV. 665

UTRUM MAGNIFICENTIA SIT PARS FORTITUDINIS.

(Supr. q. 129. et locis ibi notat.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit pars fortitudinis: magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum

est *(art. praec.)*: sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiae; ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Praeterea. Fortitudo est circa timores, et audacias; magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quaedam; ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quae est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Praeterea. Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, quod magnificus scienti assimilatur: sed scientia magis convenit cum prudentia, quam cum fortitudine; ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)*, et Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Respondeo dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis; quia non convenit cum ea in materia: sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei, sicut virtus secundaria principali: ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alicui principali, *duo* requiruntur, ut supra dictum est *(q. 80.)*: quorum *unum* est, ut secundaria conveniat cum principali: *aliud* autem est, ut in aliquo excedatur ab ea: magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum, et difficile; ita etiam et magnificentia; unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo: sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc, quod illud arduum, in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personae: arduum autem, in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus, quam periculum personae; et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas, et magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animae: diversimode tamen: nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem, et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus, et sumptibus faciendis; unde est in concupiscibili: sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus; unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiae, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est *(in corp. et art. praec.)*: ars autem est in ratione: et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus, quod faciendum est; et hoc praecipue necessarium est propter magnitudinem utriusque: quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUAESTIO CXXXV.

DE PARVIFICENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum parvificentia sit vitium.
Secundo. De vitio ei opposito.

ARTICULUS I. 666

UTRUM PARVIFICENTIA SIT VITIUM.

(4. Eth. lect. 7.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod parvificentia non sit vitium: virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum: unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt: sed magnificentia est virtus; ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus, quam vitium.

2. PRAETEREA. Philos. dicit, in 4. Ethic. *(cap. 2.),* quod diligentia ratiocinii est parvifica: sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis; quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dion. dicit in 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.);* ergo parvificentia non est vitium.

3. PRAETEREA. Philos. dicit, in 4. Ethic. *(cap. 2.),* quod parvificus consumit pecuniam tristatus: sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem; ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

SED CONTRA est, quod Philos. in 2. Ethic. *(cap. 7.),* et in 4. *(cap. 2.)* ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 1. art. 3. et q. 18. art. 6.),* moralia speciem a fine sortiuntur; unde et a fine ut pluries nominantur; ex hoc ergo dicitur aliquis *parvificus,* quod intendit ad aliquid parvum faciendum: *parvum* autem, et *magnum* secundum Philos. in Praedicam. *(cap.: Ad aliquid)* relative dicuntur; unde cum dicitur, quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem *parvum,* et *magnum* potest attendi *dupliciter: uno modo* ex parte operis fiendi: *alio modo* ex parte sumptus; magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis: secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus; unde et Philos. dicit, in 4. Ethic. *(cap. 2.),* quod magnificus ab aequali sumptu opus faciet magis magnificum: parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus; unde et Philos. dicit, in 4. Ethic. *(cap. 2.),* quod intendit qualiter minimum consumat: ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat; unde Philos. dicit ibidem, quod *parvificus maxima consumens, in parvo,* scilicet quod non

vult expendere, *bonum perdit,* scilicet magnifici operis; sic ergo patet, quod parvificus deficit a proportione, quae debet esse secundum rationem inter sumptus, et opus: defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii; unde manifestum est, quod parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est *(in corp.)*: non enim dicitur parvificus, qui parva moderatur, sed qui in moderanda magna, vel parva deficit a regula rationis: et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 5.)*, timor facit consiliativos; et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis; unde hoc non est laudabile, sed vitiosum, et vituperabile: quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc, quod prompte, et delectabiliter pecunias emittit; ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro in hoc, quod cum tristitia, et tarditate expensas facit: differt autem in hoc, quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus: parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere; et ideo minus vitium est parvificentia, quam illiberalitas; unde Philos. dicit, in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, quod « quamvis parvificentia, et vitium oppositum sint malitiae, non tamen opprobria inferunt: quia nec sunt nocivae proximo, nec sunt valde turpes ».

ARTICULUS II. 667

UTRUM PARVIFICENTIAE ALIQUOD VITIUM OPPONATUR.

(4. Eth. lect. 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod parvificentiae nullum vitium opponatur: parvo enim opponitur magnum: sed magnificentia non est vitium, sed virtus; ergo parvificentiae non opponitur vitium.

2. Praeterea. Cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est *(art. praec.)*, videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione: sed illi qui consumunt multa, ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca, ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 2.)*, et sic habent aliquid de parvificentia; non ergo est aliquod vitium parvificentiae oppositum.

3. Praeterea. Moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est *(art. praec.)*: sed illi, qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in 4. Ethic. *(loc. cit.)*: hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quae opponitur magnanimitati, ut dictum est *(q. 131. art. 2.)*; ergo nullum vitium parvificentiae opponitur.

Sed contra est auctoritas Philosophi, qui in 2. Ethic. *(cap. 7.)*, et in 4. *(cap. 2.)*, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum, quod parvo opponitur magnum: *parvum* autem, et *magnum* relative dicuntur, ut dictum est *(art. praec.)*: sicut autem contingit, sumptum esse parvum per comparationem ad opus; ita etiam contingit, sumptum esse magnum in comparatione ad opus; ut scilicet excedat pro-

portionem, quae esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis; unde manifestum est, quod vitio parvificentiae, quo aliquis deficit a debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere, quam dignitas operis requirat, opponitur vitium, quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat, quam sit operi proportionatum; et hoc vitium graece quidem dicitur *βαναυσία*, a furno dicta; quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit: vel dicitur *ἀπυροκαλία*, idest sine bono igne; quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum; unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis: hoc enim pertinet ad vitium, quod opponitur parvificentiae.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quae est in medio, et contrario vitio; sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiae in eo, quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa, ubi pauca oporteret expendere: opponitur autem magnificentiae ex parte operis magni, quod praecipue intendit magnificus: inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil, aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificum deficit: nihil tamen prohibet, quin hoc ad finem alterius vitiis ordinetur, puta inanis gloriae, vel cujuscumque alterius.

QUAESTIO CXXXVI.

DE PATIENTIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de patientia.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. Utrum patientia sit virtus.
Secundo. Utrum sit maxima virtutum.
Tertio. Utrum possit haberi sine gratia.
Quarto. Utrum sit pars fortitudinis.
Quinto. Utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I. 668

UTRUM PATIENTIA SIT VIRTUS.

(Infr. art. 5. corp. et supr. q. 128.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit virtus: virtutes enim perfectissimae sunt in patria, ut August. dicit in 14. de Trin. *(cap. 9.)*: sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isa. 49., et Apocal. 7.: *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos aestus, neque sol;* ergo patientia non est virtus.

2. Praeterea. Nulla virtus in malis potest inveniri; quia *virtus est, quae bonum facit habentem:* sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccle. 5.: *Cunctis diebus vitae suae comedit in tenebris, et in curis multis, et in aerumna, atque tristitia;* ergo patientia non est virtus.

3. Praeterea. Fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est *(1-2. q. 70. art. 1. ad. 3.):* sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. 5.; ergo patientia non est virtus.

Sed contra est, quod August. dicit in libro de Patientia *(in princ.):* « Virtus animi, quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius, qui nobis eam largitur, patientia praedicetur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra *(q. 123. art. 1.),* virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum: inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud 2. ad Cor. 7.: *Saeculi tristitia mortem operatur;* et Eccli. 30.: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa;* unde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat: hoc autem facit patientia; unde August. dicit in lib. de Patientia *(cap. 2.),* quod « patientia hominis est, qua mala aequo animo toleramus, idest sine perturbatione tristitiae, ne animo iniquo bona deseramus, per quae ad meliora perveniamus »; unde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eumdem actum in patria, quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria: sicut justitia non erit in patria circa emptiones, et venditiones, et alia, quae pertinent ad praesentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo: similiter actus patientiae in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quae pervenire volebamus patiendo; unde August. dicit in 14. de Civit. Dei *(cap. 9.),* quod « in patria non erit ipsa patientia, quae necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala: sed aeternum erit id, quo per patientiam pervenitur ».

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Patientia *(cap. 2. et cap. 5.),* « patientes proprie dicuntur, qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere: in illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quae nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 11. art. 1.),* fructus in sui ratione importat quamdam delectationem: sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 8.):* consuetum est autem, ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur; et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus: quantum autem ad delectationem, quam habet in actu, ponitur fructus: et praecipue quantum ad hoc, quod per patientiam animus praeservatur, ne obruatur tristitia.

ARTICULUS II. 669

UTRUM PATIENTIA SIT POTISSIMA VIRTUTUM.

(1-2. q. 66. art. 3. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod patientia sit potissima virtutum: id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere: sed *patientia habet opus perfectum,* ut dicitur Jacob. 1.; ergo patientia est potissima virtutum.

2. Praeterea. Omnes virtutes ad bonum animae ordinantur: sed hoc praecipue videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim, Luc. 21.: *In patientia vestra possidebitis animas vestras;* ergo patientia est maxima virtutum.

3. Praeterea. Illud quod est conservativum, et causa aliorum, videtur potius esse: sed, sicut Gregor. dicit in quadam Homil. *(35. in Evang.),* « patientia est radix, et custos omnium virtutum »; ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est, quod non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Greg. 22. Moral. *(cap. 1.),* et Aug. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15.)* vocant principales.

Respondeo dicendum, quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum: est enim virtus, quae facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 6.);* unde oportet, quod tanto principalior sit virtus, et potior, quanto magis, et directius ordinat hominem in bonum: directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes, quae sunt costitutivae boni, quam illae quae sunt impeditivae eorum, quae abducunt a bono; et sicut inter eas, quae sunt constitutivae boni, tanto aliqua potior est, quanto in majori bono statuit hominem (sicut fides, spes, et charitas, quam prudentia, et justitia); ita et inter illas, quae sunt impeditivae retrahentium a bono, tanto aliqua est potior, quanto id quod ab ea impeditur, magis a bono retrahit: plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quae est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quaevis adversa, circa quae est patientia; et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, et prudentia, et justitia, quae directe statuunt hominem in bono, sed etiam a fortitudine, et temperantia, quae retrahunt a majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis *(Jac. 1.):* ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia: secundo ira, quam moderatur mansuetudo: tertio odium, quod tollit charitas: quarto injustum nocumentum, quod prohibet justitia: tollere enim principium uniuscujusque est perfectius; nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere *(Luc. 21.)* inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix, et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando, et conservando, sed solum removendo prohibens.

ARTICULUS III. 670

UTRUM PATIENTIA POSSIT HABERI SINE GRATIA.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod patientia possit haberi sine gratia: illud enim, ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura: sed magis est rationabile, quod aliquis patiatur mala propter bonum, quam propter malum: aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiae: dicit enim August. in lib. de Pat. *(cap. 3.)* quod « multa in laboribus, et doloribus sustinent homines propter ea, quae vitiose diligunt »; ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, praeter auxilium gratiae.

2. Praeterea. Aliqui non existentes in statu gratiae magis abhorrent mala vitiorum, quam corporalia mala; unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent: sed hoc est vere patientem esse; ergo videtur, quod patientia possit haberi absque auxilio gratiae.

3. Praeterea. Manifeste apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quaedam, et amara patiuntur: salus autem animae non est minus appetibilis, quam sanitas corporis; ergo pari ratione pro salute animae potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiae.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 61.: *Ab ipso,* scilicet Deo, *patientia mea.*

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Pat. *(cap. 4.)*, « vis desideriorum facit tolerantiam laborum, et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat »; et hujus ratio est, quia tristitiam, et dolorem secundum se abhorret animus; unde numquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem; ergo oportet quod illud bonum, propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum, et amatum, quam illud bonum, cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus: quod autem aliquis praeferat bonum gratiae omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quae diligit Deum super omnia; unde manifestum est, quod patientia, secundum quod est virtus, a charitate causatur, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Charitas patiens est;* manifestum est autem, quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom. 5.: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur; et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona, in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum politicae virtutis commensuratum est naturae humanae; et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiae Dei: sed

bonum gratiae est supernaturale; unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum, quae quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suam carnem; et ideo non est similis ratio de patientia, quae procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV. 671

UTRUM PATIENTIA SIT PARS FORTITUDINIS.

(Supr. q. 128. et locis ibi notatis).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit pars fortitudinis: idem enim non est pars sui ipsius: sed patientia videtur idem esse fortitudini; quia, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 6.)*, proprius actus fortitudinis est sustinere, et hoc etiam pertinet ad patientiam: dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi *(id habet Gregor. hom. 35. in Evang.)*, quod patientia consistit in alienis malis tolerandis; ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Praeterea. Fortitudo est circa timores, et audacias, ut supra habitum est *(q. 123. art. 3.)*, et ita est in irascibili: sed patientia videtur esse circa tristitias; et ita videtur esse in concupiscibili; ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiae.

3. Praeterea. Totum non potest esse sine parte; si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo numquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum, qui mala facit; ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est, quod Tullius in sua Rhetorica *(lib. 2. de Invent.)* ponit eam fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis: quia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali, ad patientiam enim pertinet aliena mala aequanimiter perpeti, ut Gregor. dicit in quadam Homil. *(35. in Evang.)*: in malis autem quae ab aliis inferuntur, praecipua sunt, et difficillima ad sustinendum illa, quae pertinent ad pericula mortis, circa quae est fortitudo; unde patet, quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id, quod principalius est in hac materia; et ideo patientia adjungitur ei, sicut secundaria virtus principali; unde, in Sent. 181., fortem patientiam vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis: ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc, quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter praesentium tristitiam, sive dolorem: et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia: et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo: patientia vero principalius est circa tristitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendo, quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex

eis tristetur; et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit, quin patientia sit pars fortitudinis; quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam, vel formam: nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili: quia temperantia est solum circa tristitias, quae opponuntur delectationibus tactus; puta quae sunt ex abstinentia ciborum, vel venereorum: sed patientia praecipue est circa tristitias, quae ab aliis inferuntur: et iterum ad temperantiam pertinet refraenare hujusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias: ad patientiam autem pertinet, ut propter hujusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis: de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quae pertinent ad pericula mortis: nec est contra rationem patientiae, quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia, ut Chrys. dicit super illud Matth. 4.: *Vade Satana (hom. 5. in op. imp.),* « in injuriis propriis patientem esse laudabile est; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium »; et Augustinus dicit in quadam epistola *(138. ol. 5.)* ad Marcellinum, quod « praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos pugnatur »: secundum vero quod patientia se habet circa quaecumque alia mala, adjungitur fortitudini, ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS V. 672

UTRUM PATIENTIA SIT IDEM QUOD LONGANIMITAS.

(Supr. q. 117. art. 5. ad 3. et 1-2. q. 70. art. 3. corp. et 2. Cor. 6. lect. 2.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod patientia sit idem quod longanimitas: dicit enim August. in lib. de Patient. *(cap. 1.),* quod « patientia Dei non praedicatur in hoc, quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur »: unde Eccli. 5. dicitur: *Altissimus patiens redditor est;* ergo videtur, quod patientia sit idem quod longanimitas.

2. Praeterea. Idem non est oppositum duobus: sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens morae, sicut aliorum malorum; ergo videtur, quod patientia sit idem longanimitati.

3. Praeterea. Sicut tempus est quaedam circumstantia malorum, quae sustinentur, ita etiam locus: sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quae distinguatur a patientia; ergo similiter nec longanimitas, quae sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

Sed contra est, quod super illud ad Rom. 2.: *An divitias bonitatis ejus, et patientiae, et longanimitatis contemnis?* dicit Gloss. *(Orig. lib. 2. comment. in hanc epist. cap. 2.):* « Videtur longanimitas a patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur: qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt ».

Respondeo dicendum, quod sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur, per quam

aliquis habet animum tendendi in aliquid, quod in longinquum distat; et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quae respiciunt malum, ita etiam longanimitas; unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate, quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia *duplici* ratione: *primo* quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum; quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere: si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in praesenti sustinere, difficilius est: *secundo,* quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. 13.: *Spes, quae differtur, affligit animam;* unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias; sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quae pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam, tam longanimitas, quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius *(lib. 2. de Invent.)* definiens patientiam dicit, quod « patientia est honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum, ac difficilium »: quod dicit *arduarum,* pertinet ad constantiam in bono: quod dicit *difficilium,* pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia: quod vero addit, *diuturna,* sive *diutina,* pertinet ad longanimitatem, secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM et SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore; et ideo non est similis ratio; et praeterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

QUARTUM concedimus: tamen consideranda est ratio illius differentiae, quam Glossa assignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo; et ideo dicitur, quod ex longanimitate supportantur: sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur; et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant.

QUAESTIO CXXXVII.

DE PERSEVERANTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perseverantia, et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum perseverantia sit virtus.
Secundo. Utrum sit pars fortitudinis.
Tertio. Quomodo se habeat ad constantiam.
Quarto. Utrum indigeat auxilio gratiae.

ARTICULUS I.

673

UTRUM PERSEVERANTIA SIT VIRTUS.

(Infr. art. 2. corp. et ad 1. et 2. et q. 138. art. 1. corp. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 1. ad 4. et q. 4. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non sit virtus; quia, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*, continentia est potior, quam perseverantia: sed continentia non est virtus, ut dicitur in 4. Ethic.; ergo perseverantia non est virtus.

2. Praeterea. Virtus est qua recte vivitur, secundum August. in lib. 2. de Lib. Arb. *(cap. 19.)*: sed, sicut ipse dicit in lib. de Persev. *(cap. 1.)*, « nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem »; ergo perseverantia non est virtus.

3. Praeterea. Immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in 2. Ethic. *(cap. 4.)*: sed hoc pertinet ad rationem perseverantiae: dicit enim Tullius in sua Rhet. *(lib. 2. de Invent.)*, quod « perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, et perpetua permansio »; ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quod « perseverantia est habitus eorum, quibus immanendum est, et non immanendum, et neutrorum »: sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid, vel omittendum, est virtus; ergo perseverantia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philos. in 2. Ethic. *(cap. 3.)*, virtus est circa difficile et bonum; et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus: opus autem virtutis potest habere bonitatem, et difficultatem ex *duobus: uno* quidem *modo* ex ipsa specie actus, quae accipitur secundum rationem proprii objecti: *alio modo* ex ipsa diuturnitate temporis: nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet; et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem; sicut ergo temperantia, et fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus (quod de se difficultatem habet), altera autem moderatur timores, et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundum se difficile est), ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus, ad quam pertinet in his, vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his, in quibus difficillimum est diu sustinere: non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala: mala autem, quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur; quia ut frequentius cito transeunt; unde respectu illorum non est praecipua laus perseverantiae: inter alia autem mala praecipua sunt illa, quae opponuntur delectationibus tactus: quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitae, puta circa defectum ciborum, et aliorum hujusmodi, quae quandoque imminent diu sustinenda: non est autem difficile haec diu sustinere illi, qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes: sed maxime hoc difficile est in eo, qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens

perfectam virtutem modificantem has passiones; et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis: si autem accipiamus perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem: cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto; unde talis perseverantia potest esse virtus; quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus, et actus virtutis; sicut August. dicit super Joan. *(tract. 79.)* « fides est credere, quod non vides »: potest tamen contingere, quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat: quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit: puta si aedificator incipiat aedificare, et non compleat domum; sic ergo dicendum est, quod nomen perseverentiae quandoque sumitur pro habitu, quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu, quo quis perseverat: et quandoque quidem habens habitum perseverantiae eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquamdiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem; est autem *duplex* finis: *unus* quidem, qui est finis operis; *alius* autem, qui est finis humanae vitae; per se autem ad perseverantiam pertinet; ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes, quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae; et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae; et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter persistere virtuti potest convenire *dupliciter: uno modo* ex propria intentione finis; et sic diu persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quae dicitur perseverantia, quae hoc intendit sicut specialem finem: *alio modo* ex comparatione habitus ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est qualitas difficile mobilis.

ARTICULUS II. 674

UTRUM PERSEVERANTIA SIT PARS FORTITUDINIS.

(Supr. q. 128. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 3. q. 1. 2. et 4. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non sit pars fortitudinis; quia, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*, perseverantia est circa tristitias tactus: sed hujusmodi pertinent ad temperantiam; ergo perseverantia magis est pars temperantiae, quam fortitudinis.

2. Praeterea. Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur: sed perseverantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur; ergo videtur, quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiae, quae perficit rationem.

3. Praeterea. August. dicit in lib. de Persev. *(cap. 1.)*, quod perseverantiam nullus potest amittere: alias autem virtutes potest homo amittere; ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus: sed virtus principalis est potior, quam ejus pars; ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)* ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 11. et 1-2. q. 61. art. 3. et 4.)*, virtus principalis est, cui principaliter adscribitur aliquid, quod pertinet ad laudem virtutis; inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, et optimum est illud observare: et secundum hoc dictum est *(q. 123. art. 11.)*, quod fortitudo est principalis virtus: quia firmitatem servat in his, in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis; et ideo necesse est, quod fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile: sustinere autem difficultatem, quae provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiae: nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis; et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariae virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in unoquoque potior est, quam materia; unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia, quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseverantia, de qua loquitur Philos. *(lib. 7. Ethic. cap. 4. et 7.)*, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, et voluntatis: sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem; unde haec virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod August. ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. 23.: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit;* et ideo contra rationem perseverantiae sic acceptae esset quod admitteretur: quia jam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III. 675

UTRUM CONSTANTIA PERTINEAT AD PERSEVERANTIAM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod constantia non pertineat ad perseverantiam: constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est *(q. praec. art. 5.)*: sed patientia differt a perseverantia; ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Praeterea. Virtus est circa difficile bonum [al. *difficile et bonum*]: sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quae pertinent ad magnificentiam; ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam, quam ad perseverantiam.

3. Praeterea. Si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre: quia utrumque immobilitatem quamdam importat: differunt autem; nam Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est *(q. 128. ad 6.)*; ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed contra est, quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat: sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione, quam Andronicus ponit; ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

Respondeo dicendum, quod perseverantia, et constantia conveniunt quidem in fine; quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono: differunt autem secundum ea, quae difficultatem afferunt ad persistendum in bono: nam virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem, quae provenit ex ipsa diuturnitate actus: constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis; et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia, quam constantia, quia difficultas, quae est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa, quae est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono praecipue sunt illa, quae tristitiam inferunt: circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est *(q. praec. art. 1.)*, et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia: secundum autem ea quae difficultatem inferunt, convenit cum patientia: finis autem potior est; et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam, quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis, vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, et si non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia; et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea: non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est *(in corp.)*.

ARTICULUS IV. 676

UTRUM PERSEVERANTIA INDIGEAT AUXILIO GRATIAE.

(1-2. q. 109. art. 9. et 10. et q. 114. art. 2. corp. et 2. Dist. 20. in expos. et ad 2. et lib. 3. Contr. g. cap. 125. et Virt. q. 24. art. 5. ad 3. et Psal. 31. et Joan. 1. lect. 2. princ.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non indigeat auxilio gratiae: perseverantia enim est quaedam virtus, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)*, agit in modum naturae; ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverantiam; non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiae.

2. Praeterea. Donum gratiae Christi est majus, quam nocumentum, quod Adam intulit, ut patet ad Rom. 5.: sed ante peccatum sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id, quod acceperat, sicut August. dicit in lib. de Corrept. et Grat. *(cap. 11.)*; ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novae gratiae.

3. Praeterea. Opera peccati quandoque sunt difficiliora, quam opera virtutis; unde ex persona impiorum dicitur Sap. 5.: *Ambulavimus vias difficiles;* sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio; ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Persev. *(cap. 1.)*: « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque ad finem perseveratur in Christo ».

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 1. huj. q. ad 2. et art. 2. ad 3.)*, perseverantia *dupliciter* dicitur: *uno modo* pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et caeterae virtutes infusae: *alio modo* potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem: et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae, sicut supra dictum est *(1-2. q. 109. art. 10.)* cum de gratia ageretur: quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus, quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perseverantiae, quantum est de se, inclinat ad perseverandum: quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium, quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Corrept. et Grat. *(cap. 11.)*, « primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium: quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quae perseverandi difficultatem praeberet: sed nunc praedestinatis per gratiam Christi non solum datur, ut perseverare possint, sed ut perseverent; unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate: isti autem, saeviente mundo, ne starent, steterunt in fide ».

Ad tertium dicendum, quod homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiae; et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur: non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono; quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiae.

QUAESTIO CXXXVIII.

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIAE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiae.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De mollitie.
Secundo. De pertinacia.

ARTICULUS I. 677

UTRUM MOLLITIES OPPONATUR PERSEVERANTIAE.

(Infr. art. 2. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mollities non opponatur perseverantiae: quia, super illud 1. ad Cor. 6.: *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores,* Gloss. *(interl.)* exponit « molles, idest pathici, hoc est muliebria patientes »: sed hoc opponitur castitati; ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiae.

2. Praeterea. Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.),* quod « delicia mollities quaedam est »: sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam; ergo mollities non opponitur perseverantiae, sed magis temperantiae.

3. Praeterea. Philos. ibidem dicit quod lusivus est mollis: sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliae, quae est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 8.);* ergo mollities non opponitur perseverantiae.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.),* quod molli opponitur perseverativus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 2.),* laus perseverantiae in hoc consistit, quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, et laboriosorum: cui directe videtur opponi, quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest: et hoc pertinet ad rationem mollitiei: nam *molle* dicitur, quod facile cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid molle ex hoc, quod cedit fortiter impellenti: nam et parietes cedunt machinae percutienti; et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus; unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.),* quod « si quis a fortibus, et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat »: manifestum est autem, quod gravius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum; unde Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit.: Vera magnanimit. in duobus sita est):* « Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate »: ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus, et ideo secundum Philos. *(loc. sup. cit.),* proprie mollis dicitur, qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta mollities causatur *dupliciter: uno modo* ex consuetudine: cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere: *alio modo* ex naturali dispositione: quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis; et hoc modo comparantur foeminae ad masculos, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(loc. sup. cit.);* et ideo illi, qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor, et ideo res laboriosae tantum impediunt voluptates: deliciosi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem di-

minuat; unde dicitur Deut. 28.: *Tenera mulier, et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem;* et ideo *delicia mollities quaedam est:* sed mollities proprie respicit defectum delectationum, deliciae autem causam impeditivam delectationis, puta laborem, vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo *duo* est considerare: *uno* quidem *modo* delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliae: *alio modo* in ludo consideratur quaedam remissio, sive quies, quae opponitur labori: et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS II. 678

UTRUM PERTINACIA OPPONATUR PERSEVERANTIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod pertinacia non opponatur perseverantiae: dicit enim Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* quod « pertinacia oritur ex inani gloria »: sed inanis gloria non opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est *(q. 132. art. 2.);* ergo pertinacia non opponitur perseverantiae.

2. Praeterea. Si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum: sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi, et tristitiae; quia, ut dicit Philos. in 7. Ethic. *(cap. 9.),* « gaudent vincentes, et tristantur, si sententiae eorum infirmae appareant »: si autem per defectum, erit idem quod mollities; quod patet esse falsum; nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

3. Praeterea. Sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens, et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras: sed pertinax dicitur aliquis ex eo, quod nimis in aliquo persistit; ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiae, quam aliis virtutibus.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)* quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem: sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est *(q. 92. art. 1.);* ergo et pertinacia perseverantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isid. dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. P),* pertinax dicitur aliquis, qui est impudenter tenens, et quasi ad omnia tenax; et hic idem dicitur *pervicax,* eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat: antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam; et hos Philos. vocat in 7. Ethicor. *(cap. 9.)* *ἰσχυρογνώμονες,* idest fortis sententiae, vel *ἰδιογνώμονες,* idest propriae sententiae; quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet: mollis autem minus quam oportet: perseverans autem secundum quod oportet; unde patet, quod perseverantia laudatur, sicut in medio existens: *pertinax* autem vituperatur secundum excessum medii: mollis autem secundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare, et ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa: dictum est autem supra *(q. 127. art. 2. ad 1. et q. 133. art. 2.),* quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc, quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine; sicut et fortis, et etiam perseverans: quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis appetit eam, et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti, vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etsi aliae virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiae: laus vero continentiae magis videtur ex vincendo delectationes; et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiae.

QUAESTIO CXXXIX.

DE DONO FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono, quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum fortitudo sit donum.
Secundo. Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I. 679

UTRUM FORTITUDO SIT DONUM.

(3. Dist. 34. q. 4. art. 2. corp. et q. 3. art. 1. q. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit donum: virtutes enim a donis differunt: sed fortitudo est virtus; ergo non debet poni donum.

2. Praeterea. Actus donorum manent in patria, ut supra habitum est *(1-2. q. 68. art. 6.)*: sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Greg. in 1. Moral. *(cap. 15.)*, quod « fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa », quae nulla erunt in patria; ergo fortitudo non est donum.

3. Praeterea. August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 7.)*, quod « fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare »: sed circa noxias jucunditates, seu delectationes magis consistit temperantia, quam fortitudo; ergo videtur, quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est, quod Isa. 11. fortitudo inter alia dona Spiritus Sancti computatur.

Respondeo dicendum, quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est *(q. 123. art. 2. et 1-2. q. 61. art. 3.)*; et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis, vel malis: homo autem secundum proprium, et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non de-

ficiat a bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi: et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut supra dictum est *(q. 123. art. 2.)*: sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc, quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia; quod quidem excedit naturam humanam: quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala, seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte: sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum; et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens; et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur: dictum est enim supra *(1-2. q. 68. art. 1. et 2.)*, quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo, quae est virtus, perficit animum ad sustinendum quaecumque pericula: sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem, quae est donum Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria, quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis; unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus, et malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo; et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur praecipue esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II. 680

UTRUM QUARTA BEATITUDO, SCILICET:
BEATI, QUI ESURIUNT, ET SITIUNT JUSTITIAM,
RESPONDEAT DONO FORTITUDINIS.

(Infr. q. 183. et 1-2. q. 69. art. 3. ad 3. et 3. Dist. 34. q. 1. art. 4. et 6.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod quarta beatitudo, scilicet: *Beati, qui esuriunt, et sitiunt justitiam,* non respondeat dono fortitudinis: donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiae, sed potius donum pietatis: sed esurire, et sitire justitiam pertinet ad actum justitiae; ergo beatitudo ista magis pertinet ad actum justitiae; ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis, quam ad donum fortitudinis.

2. Praeterea. Esuries, et sitis justitiae importat desiderium boni: sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiae, ut supra dictum est *(q. 45.)*; ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiae.

3. Praeterea. Fructus consequuntur ad beatitudines; quia de ratione beatitudinis est delectatio: ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 8.)*: sed in fructibus non videtur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem; ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 1. de Ser. Dom. in monte *(cap. 4.)*: « Fortitudo congruit esurientibus, et sitientibus: laborant enim desiderantes

gaudium de veris bonis, amorem a terrenis, et corporalibus avertere cupientes ».

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 121. art. 2.)*, August. attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia; et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie, et siti justitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis; est tamen ibi aliqua convenientia: quia, sicut dictum est *(art. praec.)*, fortitudo in arduis consistit: est autem valde arduum, quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera justitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem, et sitim justitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrys. dicit super Matth. *(hom. 15.)*, justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quae se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in 5. Ethic. *(cap. 1.)*, in quibus arduum intendit fortitudo, quae est donum.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix omnium donorum, et virtutum, ut supra dictum est *(q. 23. art. 8. ad 3. et 1-2. q. 68. art. 4. ad 3.)*; et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo, quae sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet: patientia, quae respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quae respicere potest diuturnam expectationem, et operationem bonorum.

QUAESTIO CXL.

DE PRAECEPTIS FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de praeceptis fortitudinis.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De praeceptis ipsius fortitudinis.
Secundo. De praeceptis partium ejus.

ARTICULUS I. 681

UTRUM CONVENIENTER FORTITUDINIS PRAECEPTA IN LEGE DIVINA TRADANTUR.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non convenienter in lege divina praecepta fortitudinis tradantur: lex enim nova perfectior est veteri lege: sed in veteri lege ponuntur aliqua praecepta fortitudinis, ut patet Deut. 20.; ergo et in nova lege aliqua praecepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Praeterea. Praecepta affirmativa videntur esse potiora praeceptis negativis; quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso; inconve-

nienter ergo in lege divina ponuntur praecepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. PRAETEREA. Fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est *(q. 123. art. 11. et 1-2. q. 61. art. 2.)*: sed praecepta ordinantur ad virtutes, sicut ad fines: unde debent eis proportionari; ergo et praecepta fortitudinis debuerunt poni inter praecepta decalogi, quae sunt principalia legis praecepta.

SED CONTRARIUM apparet ex traditione Sacrae Scripturae.

RESPONDEO dicendum, quod praecepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris; unde secundum diversos fines, quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui; unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica: finis autem legis divinae est, ut homo inhaerat Deo; et ideo praecepta legis divinae tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum; et propter hoc Deuter. 20. dicitur: *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit:* leges autem humanae ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem praecepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia, et aeterna, ut Augustin. dicit contra Faust. *(lib. 4. cap. 2.)*; et ideo necessarium fuit, ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda: in novo autem testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitae aeternae pervenirent, secundum illud Matth. 11.: *Regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud;* unde et Petrus praecipit, 1. Pet. ult.: *Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide;* et Jacob. 4.: *Resistite diabolo, et fugiet a vobis:* quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis praecepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. 10.: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus.*

AD SECUNDUM dicendum, quod lex in suis praeceptis habet communem instructionem: ea vero quae sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune [al. *commune bonum*] reduci, sicut ea quae sunt vitanda; et ideo praecepta fortitudinis magis dantur negative, quam affirmative.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 122. art. 1.)*, praecepta decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quae statim debent esse omnibus nota, et ideo praecepta decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiae, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti: non autem de actibus fortitudinis; quia non ita manifeste videtur esse debitum, quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. 682

UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR PRAECEPTA IN LEGE DIVINA DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tradantur praecepta in lege divina de partibus fortitudinis: sicut enim patientia, et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia, et magnanimitas,

sive fiducia, ut ex supra dictis patet *(q. 128.)*: sed de patientia inveniuntur aliqua praecepta tradita in lege divina: similiter etiam et de perseverantia; ergo pari ratione de magnificentia, et magnanimitate aliqua praecepta tradi debuerunt.

2. Praeterea. Patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit *(hom. 35. in Evang.)*: sed de aliis virtutibus dantur absolute praecepta; non ergo de patientia fuerunt danda praecepta, quae intelliguntur solum secundum praeparationem animi, ut August. dicit in lib. I. de Serm. Domini in monte *(cap. 19. et 21.)*.

3. Praeterea. Patientia, et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est *(q. 128. et 136. art. 4. et 137. art. 2.)*: sed de fortitudine non dantur praecepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est *(art. praec. ad 2.)*; ergo etiam neque de patientia, et perseverantia fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione Sacrae Scripturae.

Respondeo dicendum, quod lex divina perfecte informat hominem de his, quae sunt necessaria ad recte vivendum: indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis, et adjunctis; et ideo in lege divina sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariarum virtutum, et adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia, et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant: ea autem quae pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis, quam sub praeceptis necessitatis; et ideo de magnificentia, et de magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia: afflictiones autem, et labores praesentis vitae pertinent ad patientiam, et perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis; et ideo de patientia, et perseverantia fuerunt danda praecepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 3. art. 2.)*, praecepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco, et tempore; et ideo sicut praecepta affirmativa, quae de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundum praeparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit: ita etiam praecepta patientiae.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia, et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum: nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum: sed patientia, et perseverantia sunt circa minores afflictiones, et labores: et ideo magis sine periculo potest in eis determinari, quid sit agendum, maxime in universali.

QUAESTIO CXLI.

DE TEMPERANTIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de temperantia; et *primo* quidem de ipsa temperantia: *secundo* de partibus ejus: *tertio* de praeceptis ipsius: circa temperantiam autem *primo* considerare oportet de ipsa temperantia: *secundo* de vitiis oppositis.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum temperantia sit virtus.
Secundo. Utrum sit virtus specialis.
Tertio. Utrum sit solum circa concupiscentias, et delectationes.
Quarto. Utrum sit solum circa delectationes tactus.
Quinto. Utrum sit circa delectationes gustus, inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam.
Sexto. Quae sit regula temperantiae.
Septimo. Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis.
Octavo. Utrum sit potissima virtutum.

ARTICULUS I. 683

UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS.

(Infr. q. 186. art. 1. et Virt. q. 1. art. 12. ad 3. et 3. Eth. lect. 19.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit virtus: nulla enim virtus repugnat inclinationi naturae; eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1.):* sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.);* ergo temperantia non est virtus.

2. Praeterea. Virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est *(1-2. q. 65. art. 1.):* sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari, vel timidi; ergo temperantia non est virtus.

3. Praeterea. Cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 68.):* sed temperantiae non videtur aliquod donum respondere; quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa; ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 6. Musicae *(cap. 15.):* « Ea est virtus, quae temperantia nominatur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 55. art. 3.),* de ratione virtutis est, ut inclinet hominem ad bonum: bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dion. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.);* et ideo virtus humana est, quae inclinat ad id, quod est secundum rationem: manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ejus nomine

importatur quaedam moderatio, seu temperies, quam ratio facit; et ideo *temperantia est virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id, quod est conveniens unicuique; unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem: quia vero homo, inquantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes quae sunt secundum rationem: et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem; unde patet, quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea: contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subjectae rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi; et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi non habent temperantiam, quae est virtus, sed operantur actus temperantiae ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quaedam imperfectae sunt hominibus naturales, ut supra dictum est *(1-2. q. 63. art. 1.),* vel per consuetudinem acquisitae, quae sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est *(1-2. q. 58. art. 4. et q. 65. art. 1.).*

Ad tertium dicendum, quod temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refraenatur a delectationibus carnis, secundum illud Ps. 118.: *Confige timore tuo carnes meas:* donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat: et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est *(q. 19. art. 9. ad 1.):* secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam: maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia; et ideo temperantiae etiam correspondet donum timoris.

ARTICULUS II. 684

UTRUM TEMPERANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

(Infr. art. 4. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit specialis virtus: dicit enim August. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 15. cir. fin. et cap. 19.)* quod ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare: sed hoc convenit omni virtuti; ergo temperantia est virtus generalis.

2. Praeterea. Ambr. dicit in 1. de Off. *(cap. 43.),* quod in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur, et quaeritur: sed hoc pertinet ad omnem virtutem; ergo temperantia est generalis virtus.

3. Praeterea. Tullius dicit in 1. de Off. *(in tit.: de Temperantia),* quod decorum ab honesto nequit separari, et quod justa omnia decora sunt: sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur; ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 7.),* et in 3. *(cap. 10.)* ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quod, secundum consuetudinem humanae locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea, quae sunt praecipua inter illa, quae sub tali communitate continentur: sicut nomen urbis accipitur an-

tonomastice pro Roma; sic ergo nomen temperantiae *dupliciter* accipi potest: *uno modo* secundum communitatem suae significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen temperantiae significat quamdam temperiem, idest moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus, et passionibus; quod est commune in omni virtute morali: differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his, quae contra rationem appetitum alliciunt: fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quae homo refugit bonum rationis: si vero *(alio modo)* consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refraenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea, quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis, et legis divinae; et ideo sicut ipsum temperantiae nomen potest *dupliciter* sumi: *uno modo* communiter, *alio modo* excellenter: ita et integritas, quam temperantiae Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quod ea, circa quae est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur *(art. 4. et 5. huj. q.)*; et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae *duplici* ratione: *primo* quidem secundum rationem communem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata, et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 5.)*: *alio modo*, quia ea, a quibus refraenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicetur *(art. 4. et 5. huj. q. et q. seq. art. 4.)*; et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari: et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit: et ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiae: dicit enim Isidorus in lib. 10. Etymolog. *(ad lit. H)*: « Honestus dicitur, qui nil habet turpitudinis: nam honestas dicitur, quasi honoris status »; qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur *(q. seq. art. 4.)*.

ARTICULUS III. 685

UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS, ET DELECTATIONES.

(Supr. q. 21. art. 1. ad 2. et q. 23. art. 4. ad 3. et q. 95. art. 3. ad 2. et infr. q. 147. art. 2. ad 3. et 1-2. q. 35. art. 6. ad 3. et 3. Eth. lect. 19.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, et delectationes: dicit enim Tullius in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)*, quod « temperantia est rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi firma, et moderata dominatio »: sed impetus animi dicuntur

omnes animae passiones; ergo videtur, quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, et delectationes.

2. Praeterea. Virtus est circa difficile, et bonum: sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias, et delectationes, quae propter dolores, et pericula mortis contemnuntur, ut August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 36.)*; ergo videtur, quod temperantiae virtus non sit praecipue circa concupiscentias, et delectationes.

3. Praeterea. Ad temperantiam pertinet moderationis gratia, ut Ambros. dicit in 1. de Off. *(tit. de Temp.)*, quod ad temperantiam pertinet omnis sedatio pertubationum animi, et rerum modus: oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis, et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, et quibuslibet exterioribus; ergo temperantia non est solum circa concupiscentias, et delectationes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. Etymolog., quod temperantia est, qua libido concupiscentiaque refraenatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 123. art. 1. et q. 136. art. 1.)*, ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes: motus autem passionum animae est *duplex*, ut supra habitum est *(1-2. q. 23. art. 2.)* cum de passionibus ageretur: *unus* quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia, et corporalia bona: *alius* autem, secundum quod refugit sensibilia, et corporalia mala: primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam: nam bona sensibilia, et corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis; repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi passiones moderari, quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia praecipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum: prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia, et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu firmitatem praestare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem praestare, praecipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem, ex consequenti autem circa audaciam, quae aggreditur terribilia sub spe alicujus boni; ita etiam *temperantia,* quae importat moderationem quamdam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, et delectationem, ex consequenti autem circa tristitias, quae contingunt ex absentia talium delectationum: nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum dilectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 1. et 2. q. 25. art. 1.)* cum de passionibus ageretur, passiones quae pertinent ad fugam mali, praesupponunt passiones quae pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis; et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum: qui enim

non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile; qui indiget refraenatione; quod pertinet ad temperantiam: sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate; quam praestat fortitudo; et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animae passionibus; et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV. 686

UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS, ET DELECTATIONES TACTUS.

(Part. 1. q. 59. art. 4. ad 3. et 1-2. q. 61. art. 3. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 2. q. 2. et Virt. q. 1. art. 12. ad 23. et 26.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non solum sit circa concupiscentias, et delectationes tactus: dicit enim August. in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 19.)* quod « munus temperantiae est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea, quae nos avertunt a legibus Dei, et a fructu bonitatis ejus »; et post pauca subdit, quod « officium temperantiae est comtemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem »: sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiae delectationum aliorum sensuum, quae etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanae gloriae; unde dicitur 1. ad Timoth. ult., quod *radix omnium malorum est cupiditas;* ergo temperantia non est solum circa coucupiscentias delectationum tactus.

2. Praeterea. Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)* quod « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus »: sed honores parvi, vel magni de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem; ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Praeterea. Ea quae sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis: sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis; ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiae.

4. Praeterea. Delectationes spirituales sunt majores, quam corporales, ut supra hahitum est *(1-2. q. 31. art. 5.)* cum de passionibus ageretur: sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis; sicut propter curiositatem scientiae; unde et primo homini diabolus scientiam promisit, Genes. 3., dicens: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum:* ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Praeterea. Si delectationes tactus essent propria materia temperantiae, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset: non autem est circa omnes, puta circa eas quae sunt in ludis; ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiae.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 10.)*, quod temperantia proprie est circa concupiscentias, et delectationes tactus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, ita est temperantia circa concupiscentias, et delectationes, sicut fortitudo est circa timores, et audacias: fortitudo autem est circa timores, et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quae sunt pericula mortis; unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales : maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum, et potum, et natura speciei per conjunctionem maris, et foeminae; et ideo circa delectationes ciborum, et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia: hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus; unde relinquitur, quod temperantia sit circa delectationes tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis, quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refraenare maximas delectationes multo etiam magis potest refraenare minores delectationes; et ideo ad temperantiam principaliter quidem, et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus; secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiae ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animae, quae pertinet ad virtutem temperantiae.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus: in aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur videns cervum, vel audiens vocem ejus, propter cibum: homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium; et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti: inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae; unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus; tamen non ita percipiuntur sensu; et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem; vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem; unde non sunt refraenandae nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori, et magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturae conservationem; et ideo non oportet, quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

ARTICULUS V. 687

UTRUM CIRCA PROPRIAS DELECTATIONES GUSTUS SIT TEMPERANTIA.

(Lib. 3. Ethic. lect. 9.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia : delectationes enim gustus sunt in cibis, et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quae pertinent ad tactum : sed, secundum praedicta *(art. praec.)*, temperantia est circa delectationes eorum, quae sunt necessaria ad vitam hominis; ergo temperantia est magis circa propria delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus.

2. Praeterea. Temperantia est circa passiones magis, quam circa res ipsas: sed, sicut dicitur in 2. de Anim. *(tex. 28.), tactus videtur esse sensus alimenti* quantum ad ipsam substantiam alimenti: sapor autem, qui est proprie objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum; ergo temperantia magis est circa gustum, quam circa tactum.

3. Praeterea. Sicut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 4. et 7. et lib. 3. cap. 10.)*, « circa eadem sunt temperantia, et intemperantia, continentia, et incontinentia, perseverantia, et mollities », ad quam pertinent deliciae: sed ad delicias videtur pertinere delectatio, quae est in saporibus, qui pertinent ad gustum; ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed contra est, quod Philos. dicit *(lib. 3. Ethic. cap. 10.)*, quod temperantia, et intemperantia videntur gustu parum, vel nihil uti.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie, vel in individuo: in quibus consideratur aliquid *principaliter*, et aliquid *secundarie: principaliter* quidem ipse usus necessariorum; puta vel foeminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi, et potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui: et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam: *secundario* autem consideratur circa utrumque usum aliquid, quod facit ad hoc, quod usus sit magis delectabilis; sicut pulchritudo, et ornatus foeminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor; et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo : circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus est temperantia, et intemperantia secundario; inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, quae pertinent ad tactum : quia tamen gustus propinquior est tactui, quam alii sensus; ideo temperantia magis est circa gustum, quam circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipse usus ciborum, et delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent; unde Philos. dicit in 2. de Anim. *(tex. 28.)*, quod tactus est sensus alimenti: nutrimur enim calido, et frigido, humido, et sicco: sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quod delectatio saporis est quasi superveniens: sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi, et potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore, et praeparatione ciborum *(Rom. 13.)*.

ARTICULUS VI. 688

UTRUM SECUNDUM NECESSITATEM PRAESENTIS VITAE REGULA TEMPERANTIAE SIT SUMENDA.

(Infr. q. 142. art. 2. et 1-2. q. 63. art. 4. et 4. Dist. 15. q. 3. art. 1. q. 4. et Mal. q. 14. art. 1. ad 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod regula temperantiae non sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae: superius enim non regulatur ab inferiori: sed temperantia, cum sit virtus animae, est superior, quam necessitas corporalis; ergo regula temperantiae non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Praeterea. Quicumque excedit regulam, peccat; si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturae, quae valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam, quod videtur esse inconveniens.

3. Praeterea. Nullus attingens regulam peccat; si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiae, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato: hoc autem videtur falsum; ergo necessitas corporalis non est regula temperantiae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 21.)*: « Habet vir temperans in rebus hujus vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet: sed ad vitae hujus, atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu *(vid. Eccle. 31. Tob. 9. 1. Cor. 7. et 1. Thess. 4.)*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *(art. 1. huj. q. et q. 109. art. 2. et q. 123. art. 1.)*, bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis: nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dion. dicit 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*: praecipuus autem ordo rationis consistit in hoc, quod aliqua in finem ordinat; et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis: nam bonum habet rationem finis; et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem: omnia autem delectabilia, quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitae necessitatem, sicut ad finem; et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitae, sicut regulam delectabilium, quibus utitur; ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitae requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, necessitas hujus vitae habet rationem regulae, inquantum est finis: considerandum est autem, quod quandoque *aliud* est finis operantis, et *aliud* finis operis: sicut patet, quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum; sic ergo temperantiae ipsius finis, et regula est beatitudo; sed

ejus rei, qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id, quod in usum vitae venit.

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanae vitae potest attendi *dupliciter: uno modo,* secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res nullo modo potest esse; sicut cibus est necessarius animali: *alio modo,* secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest convenienter esse: temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam; unde Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 11.),* quod « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem »; alia vero, quae ad hoc non sunt necessaria, possunt *dupliciter* se habere: *quaedam* enim sunt impedimenta sanitatis, vel bonae habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur; hoc enim esset peccatum contra temperantiam: *quaedam* vero sunt, quae non sunt his impedimenta; et his moderate utitur pro loco, tempore, et congruentia eorum, quibus convivit; et ideo ibidem Philos. dicit, quod « etiam temperatus appetit talia delectabilia », quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp.),* temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae: quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum, et officiorum, et multo magis secundum convenientiam honestatis; et ideo Philos. ibi subdit *(loc. sup. cit.),* quod « in delectabilibus, quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint praeter bonum (idest contra honestatem), et quod non sint supra substantiam » (idest supra facultatem divitiarum); et August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 21. cir. fin.),* quod « temperans respicit non solum necessitatem hujus vitae, sed etiam officiorum ».

ARTICULUS VII. 689

UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS CARDINALIS.

(1-2. q. 71. et q. 66. art. 1. et 4. et 3. Dist. 22. q. 2. art. 1. et Virt. q. 1. art. 12. ad 24. 25. et 26. et q. 5. art. 1.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit virtus cardinalis: bonum enim virtutis cardinalis a ratione dependet: sed temperantia est circa ea, quae magis distant a ratione, scilicet circa delectationes, quae sunt nobis, et brutis communes, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 10.)*; ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Praeterea. Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refraenandum: sed ira, quam refraenat mansuetudo, videtur esse impetuosior, quam concupiscentia, quam refraenat temperantia: dicitur enim Prov. 27.: *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus, quam temperantia.

3. Praeterea. Spes est principalior motus animae, quam desiderium, et concupiscentia, ut supra habitum est *(1-2. q. 25. art. 4.)*: sed humilitas re-

fraenat praesumptionem immoderatae spei; ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quae refraenat concupiscentiam.

Sed contra est, quod Greg. in 2. Moral. *(cap. 26. a princ.)* ponit temperantiam inter virtutes principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(123. art. 11. et 1-2. q. 61. art. 3.)*, virtus principalis, seu cardinalis dicitur, quae principalius laudatur ex aliquo eorum, quae communiter requiruntur ad rationem virtutis; moderatio autem, quae in omni virtute requiritur, praecipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia: tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales; et ideo difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refraenare: tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria praesenti vitae, ut ex dictis patet *(art. 4. huj. q.)*; et ideo temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto major ostenditur agentis virtus, quanto in ea quae sunt magis distantia, potest suam operationem extendere; et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis, quod potest etiam concupiscentias, et delectationes maxime distantes moderari; unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiae.

Ad secundum dicendum, quod impetus irae, causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat: sed impetus concupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali; unde est diuturnior, et communior; et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refraenare.

Ad tertium dicendum, quod ea, quorum est spes, sunt altiora his, quorum est concupiscentia, et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili: sed ea, quorum est concupiscentia, et delectatio tactus, vehementius movent appetitum; quia sunt magis naturalia; et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII. 690

UTRUM TEMPERANTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod temperantia sit maxima virtutum: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 43.)*, quod in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur, et quaeritur: sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta, et decora; ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Praeterea. Majoris est virtutis operari id quod est difficilius: sed difficilius est refraenare concupiscentias, et delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam; ergo temperantia est major virtus, quam justitia.

3. Praeterea. Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse, et melius: sed fortitudo est circa pericula mortis, quae rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quae quotidie occurrunt: et sic usus temperantiae est communior, quam fortitudinis; ergo temperantia est nobilior virtus, quam fortitudo.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 1. Rhetor. *(cap. 9.)*, quod « maximae virtutes sunt, quae aliis maxime sunt utiles, et propter hoc fortes, et justos maxime honoramus ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. 2),* bonum multitudinis divinius est, quam bonum unius: et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est: justitia autem, et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis, quam temperantia: quia justitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum: fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi: temperantia autem moderatur solum concupiscentias, et delectationes eorum, quae pertinent ad ipsum hominem; unde manifestum est, quod justitia, et fortitudo sunt excellentiores virtutes, quam temperantia, quibus prudentia, et virtutes theologicae sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quod honestas, et decor maxime attribuuntur temperantiae, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit; inquantum scilicet moderatur delectationes, quae sunt nobis, et brutis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circa difficile, et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quam secundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas, qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa, quae consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia; unde simpliciter fortitudo est potior; licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitia.

QUAESTIO CXLII.

DE VITIIS, QUAE ADVERSANTUR TEMPERANTIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum insensibilitas sit peccatum.
Secundo. Utrum intemperantia sit vitium puerile.
Tertio. De comparatione intemperantiae ad timiditatem.
Quarto. Utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

ARTICULUS I. 691

UTRUM INSENSIBILITAS SIT VITIUM.

(Lib. 2. Eth. lect. 8. et lib. 3. lect. 21.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod insensibilitas non sit vitium: dicuntur enim insensibiles, qui deficiunt circa delectationes tactus: sed in his penitus deficere videtur esse laudabile, et virtuosum: dicitur enim Dan. 10.:

In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus [al. *tempus*]; *panem desiderabilem non comedi; et caro, et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum;* ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Praeterea. Bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionys. 4. cap. de Divin. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*: sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis: dicitur enim Dan. 1. quod *pueris,* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam, et disciplinam in omni libro, et sapientia;* ergo insensibilitas, quae universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Praeterea. Illud, per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum: sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem: dicit enim Philos. in 2. Ethic. *(cap. ult.)*, quod « abjicientes delectationem, minus peccamus »; ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra. Nihil opponitur virtuti nisi vitium: sed insensibilitas virtuti temperantiae opponitur, ut patet per Philos. in 2. Ethic. *(cap. 7.)*, et in 3. *(cap. 11.)*; ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum, quod omne illud, quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum: natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis; et ideo naturalis ordo requirit, ut homo intantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei; si quis ergo intantum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea, quae sunt necessaria ad conservationem naturae, peccaret, quasi ordini naturali repugnans; et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen, quod ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem: sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent a quibusdam delectationibus ciborum, potuum, et venereorum: et etiam propter alicujus officii executionem: sicut athletas, et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur: et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium, quasi quadam diaeta utuntur: et homines volentes contemplationi, et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant: nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet: quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem; ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus; unde et statim ibi subditur de revelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quae indigent organo corporali, ut in 1. habitum est *(q. 84. art. 7. et 8.)*, necesse est, quod homo sustentet corpus ad hoc, quod ratione utatur: sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles; unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus: secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus, vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus, vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti; et ideo homines, qui hoc officium assumpserunt, ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propa-

gatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi, quibus ex officio competit operibus corporalibus, et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quaeratur, quam necessitas requirat.

ARTICULUS II. 692

UTRUM INTEMPERANTIA SIT PUERILE PECCATUM.

(Lib. 3. Ethic. lect. ult.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod intemperantia non sit puerile peccatum: quia super illud Matth. 18.: *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli,* etc., dicit Hieron. *(sup. illud: Quicumque humiliaberit se),* quod « parvulus non perseverat in iracundia, laesus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur », quod contrariatur intemperantiae; ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Praeterea. Pueri non habent nisi concupiscentias naturales: sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 11.)*; ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Praeterea. Pueri sunt fovendi, et nutriendi: sed concupiscentia, et delectatio, circa quae est intemperantia, est semper diminuenda, et extirpanda, secundum illud ad Colos. 3.: *Mortificate membra vestra super terram, quae sunt concupiscentia,* etc.; ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. *(cap. ult.),* quod nomen intemperantiae referimus ad puerilia peccata.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile *dupliciter: uno modo,* quia convenit pueris; et sic Philos. non intendit dicere, quod peccatum intemperantiae sit puerile: *alio modo* secundum quamdam similitudinem; et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur: peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae, quae assimilatur puero quoad *tria. Primo* quidem quantum ad id, quod uterque appetit: sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe; cujus ratio est, quia pulcrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem; unde Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit.: Duplex decorum, generale, et speciale),* quod « pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiae in eo, in quo natura ejus a reliquis animantibus differt »; puer autem non attendit ad ordinem rationis: et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 7.). Secundo* conveniunt quantum ad eventum: puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate; unde Eccli. 30. dicitur: *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit praeceps:* ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit; unde August. dicit in 7. Confess.: *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistatur, facta est necessitas. Tertio* quantum ad remedium, quod utroque praebetur: puer emendatur per hoc, quod coercetur; unde dicitur Prov. 23.: *Noli subtrahere a puero disciplinam: tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis:* et similiter dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum; et hoc est, quod August. dicit in 6. Musicae *(cap. 11.),* quod « mente in spiritualia su-

spensa, atque ibi fixa, et manente, consuetudinis *(scilicet carnalis concupiscentiae)* impetus, frangitur, et paulatim repressus extinguitur, major enim erat, cum eum sequeremur; non omnino nullus, sed certe minor, cum refraenamus »; et ideo Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. ult.)*, quod « quaemadmodum puerum oportet secundum praeceptum paedagogi vivere, sic, et concupiscibilem consonare rationi ».

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum, quo puerile dicitur id, quod in pueris invenitur: sic autem non dicitur peccatum intemperantiae puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturaliter *dupliciter: uno modo* secundum genus suum; et sic temperantia, et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum, et venereorum, quae ordinantur ad conservationem naturae: *alio modo* potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus, quod natura ad sui conservationem requirit; et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias: natura enim non requirit, nisi id per quod subvenitur necessitati naturae; in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum; et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 11.)*: alia vero, circa quae plurimum peccatur, sunt quaedam concupiscentiae incitamenta, quae hominum curiositas adinvenit; sicut curiose praeparati cibi, et mulieres ornatae; et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dicta *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod id, quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum, et fovendum: quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 693

UTRUM TIMIDITAS SIT MAJUS VITIUM, QUAM INTEMPERANTIA.

(Lib. 2. Ethic. lect. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod timiditas sit majus vitium, quam intemperantia: ex hoc enim aliquod vitium operatur, quod opponitur bono virtutis: sed timiditas opponitur fortitudini, quae est nobilior virtus, quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supradictis patet *(art. praec. et q. praec. art. 8.)*; ergo timiditas est majus vitium, quam intemperantia.

2. Praeterea. Quanto aliquis deficit in eo, quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur; unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*, quod « si quis a fortibus, et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile »: sed difficilius videtur vincere delectationes, quam alias passiones; unde in 2. Ethic. *(cap. 3.)* dicitur, quod « difficilius est contra voluptatem pugnare, quam contra iram », quae videtur esse fortior, quam timor; ergo intemperantia, quae vincitur a delectatione, minus peccatum est, quam timiditas, quae vincitur a timore.

3. Praeterea. De ratione peccati est, quod sit voluntarium: sed timiditas est magis voluntaria, quam intemperantia: nullus enim concupiscit in-

temperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis, quod pertinet ad timiditatem; ergo timiditas est peccatum gravius, quam intemperantia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 12.)*, quod intemperantia magis assimilatur voluntario, quam timiditas; ergo plus habet de ratione peccati.

Respondeo dicendum, quod unum vitium potest alteri comparari *dupliciter; uno modo* ex parte ipsius materiae, vel objecti; *alio modo* ex parte ipsius hominis peccantis; et utroque modo intemperantia est gravius vitium, quam timiditas; primo namque ex parte materiae: nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae; intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem: quia, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*, intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes, seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales: quanto autem illud, quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est; et ideo intemperantia est gravius vitium, quam timiditas ex parte objecti, sive materiae moventis; similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; et hoc *triplici* ratione: *primo* quidem, quia quanto ille, qui peccat, magis est compos suae mentis, tanto gravius peccat; unde alienatis non imputantur peccata: timores autem, et tristitiae graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quae movet ad intemperantiam: *secundo,* quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius: intemperantia autem plus habet de voluntario, quam timiditas; et hoc *duplici* ratione; *uno modo,* quia ea, quae per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente; unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Eth. *(cap. 1.)*: ea autem, quae per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria: *alio modo,* quia ea, quae sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali: nullus autem vellet intemperatus esse: allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quae intemperatum faciunt hominem; propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est, ut non immoretur homo circa singularium considerationem; sed in his quae pertinent ad timiditatem, est e converso: nam singularia, quae imminent, sunt minus voluntaria; ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi: sed ipsum commune est magis voluntarium; puta fugendo salvari: hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus; et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium, quam timiditas, est majus vitium: *tertio,* quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi, quam contra timiditatem; eo quod delectatione ciborum, et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus: sed pericula mortis rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam; et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum, quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari *dupliciter: uno modo* ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni; quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia: ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt

a defensione boni communis: *alio modo* ex parte difficultatis; inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quam abstinere a quibusdam delectabilibus; et quantum ad hoc non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam: sicut enim majoris virtutis est non vinci a fortiori; ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et majoris vitii a debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quod amor conservationis vitae, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis, quam quaecumque delectationes ciborum, vel venereorum, quae ad conservationem vitae ordinantur; et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quam concupiscentiam delectationum, quae est in cibis, et venereis: cui tamen difficilius est resistere, quam irae, tristitiae, et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari, et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV. 694

UTRUM PECCATUM INTEMPERANTIAE SIT MAXIME EXPROBRABILE.

(Infr. q. 143. et q. 144. art. 1. ad 2. et q. 151. art. 4. ad 2. et 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum intemperantiae non sit maxime exprobrabile: sicut enim honor debetur virtuti, ita et exprobratio debetur peccato; sed quaedam peccata sunt graviora, quam intemperantia; sicut homicidium, blasphemia, et alia hujusmodi; ergo peccatum intemperantiae non est maxime exprobrabile.

2. Praeterea. Peccata quae sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia; eo quod de his homines minus verecundantur: sed peccata intemperantiae sunt maxime communia; quia sunt circa ea quae communiter in usum humanae vitae veniunt, in quibus etiam plurimi peccant; ergo peccata intemperantiae non videntur esse maxime exprobrabilia

3. Praeterea. Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 4. et seq.)* quod temperantia, et intemperantia sunt circa concupiscentias, et delectationes humanas: sunt autem quaedam concupiscentiae, et delectationes turpiores concupiscentiis, et delectationibus humanis, quae dicuntur bestiales, et aegritudinales, ut in eodem libro *(cap. 5.)* Philos. dicit: ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 12.)*, quod intemperantia inter alia vitia videtur juste exprobrabilis esse.

Respondeo dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori, et gloriae: honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est *(q. 102. art 2. et 3.)*: gloria autem claritatem importat; est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo; *primo* quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis, et brutis, ut supra habitum est *(q. 141. art. 2. ad 3.)*; unde in Ps. 48. dicitur: *Homo, cum in honore esset non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis: secundo,* quia maxime repugnat ejus claritati, vel pulchritudini; inquantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas, et pulchritudo virtutis; unde et hujusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Greg. dicit *(implic. lib. 33. Moral. cap. 11.)*, « vitia carnalia, quae sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpae, sunt tamen majoris infamiae »: nam magnitudo culpae respicit deordinationem a fine: infamia autem respicit turpitudinem, quae maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem, et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quae scilicet attenduntur secundum passiones humanae naturae aliqualiter conformes: sed illa vitia, quae excedunt modum humanae naturae, sunt magis exprobrabilia, et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quemdam excessum: sicut si aliquis delectaretur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QUAESTIO CXLIII.

DE PARTIBUS TEMPERANTIAE IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiae: et *primo* de ipsis partibus in generali; *secundo* de singulis earum in speciali.

ARTICULUS UNICUS. 695

UTRUM TULLIUS CONVENIENTER ASSIGNET PARTES TEMPERANTIAE: CONTINENTIAM, CLEMENTIAM, ET MODESTIAM.

(Infr. q. 145. art. 4. et q. 157. art 3. et q. 160. art. 3. et 2. Dist. 44. q. 2. art. 1. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2.).

Ad hunc sic proceditur. Videtur, quod Tullius in sua Rhet. *(lib. 2. de Invent.)* inconvenienter assignet partes temperantiae, quas dicit esse: *continentiam, clementiam, et modestiam:* continentia enim contra virtutem dividitur in 4. Ethic. *(cap. ult.):* sed temperantia continetur sub virtute; ergo continentia non est pars temperantiae.

2. Praeterea. Clementia videtur esse mitigativa odii, vel irae: temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est *(144. art. 4.)*; ergo clementia non est pars temperantiae.

3. Praeterea. Modestia consistit in exterioribus actibus; unde et Apostolus dicit ad Philip. 4.: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus:* sed actus exteriores sunt materia justitiae, ut supra habitum est *(q. 58. art. 8.)*; ergo modestia magis est pars justitiae, quam temperantiae.

4. Praeterea. Macrobius super Somnium Scipionis *(lib. 1. cap. 8.)* ponit multo plures temperantiae partes: dicit enim quod temperantiam sequitur: *modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas,*

pudicitia: Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiae sunt: *austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia;* videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiae partes.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 48. et 128.)*, alicujus virtutis cardinalis *triplices* partes esse possunt; scilicet: *integrales, subiectivae,* et *potentiales;* et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones, quas necesse est concurrere ad virtutem: et secundum hoc sunt duae partes integrales temperantiae; scilicet: *verecundia,* per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam; et *honestas,* per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae: nam, sicut ex dictis patet *(q. 141. art. 2. ad. 3.)*, praecipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiae maxime turpitudinem habent. Partes autem subjectivae alicujus virtutis dicuntur species ejus: oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae, vel objecti: est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in *duo* genera: nam *quaedam* ordinantur ad nutrimentum: et in his quantum ad cibum est abstinentia; quantum autem ad potum proprie sobrietas: *quaedam* vero ordinantur ad vim generativam; et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas:* quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus, et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum, quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile: pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari: unde quaecumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refraenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae, sicut virtus ei adjuncta; quod quidem contingit *tripliciter: uno modo* in interioribus motibus animi: *alio modo* in exterioribus motibus, et actibus corporis: *tertio modo* in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur, et refraenat temperantia, *tres* motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes: *primus* quidem est motus *voluntatis* commotae ex impetu passionis; et hunc motum refraenat *continentia,* ex qua fit, ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur: *alius* autem motus exterior in aliquid tendens, est motus *spei* et *audaciae,* quae ipsam consequitur; et hunc motum moderatur, sive refraenat *humilitas: tertius* autem motus est *irae* tendens in vindictam, quem refraenat *mansuetudo,* sive clementia. Circa motus autem, et actus corporales moderationem, et refraenationem facit *modestia,* quam Andronicus in *tria* dividit; ad quorum *primum* pertinet discernere, quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere; et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem; aliud* autem est, quod homo in eo quod agit, decentiam observet; et quantum ad hoc ponit *ornatum: tertium* autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis; et quantum ad hoc ponitur *austeritas.* Circa exteriora vero *duplex* moderatio est adhibenda: *primo* quidem, ut superflua non requirantur; et quantum ad hoc ponitur a Macrobio *parcitas,* et ab Andronico *per se sufficientia: secundo* vero, ut homo non nimis exquisita requirat; et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem,* Andronicus vero *simplicitatem.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod continentia differt quidem a virtute, sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur *(q. 155. art. 1.)*; et hoc modo

condividitur virtuti: convenit tamen cum temperantia, et in materia, quia est circa delectationes tactus, et in modo, quia in quadam refraenatione consistit; et ideo convenienter ponitur pars temperantiae.

Ad secundum dicendum, quod clementia, sive mansuetudo non ponitur pars temperantiae propter convenientiam materiae; sed quia convenit cum ea in modo refraenandi, et moderandi, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus justitia attendit id, quod est debitum alteri; hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quamdam; et ideo non ponitur pars justitiae, sed temperantiae.

Ad quartum dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa, quae pertinent ad moderationem corporalium motuum, et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei, quam diximus *(in corp. art.)* ad humilitatem pertinere.

QUAESTIO CXLIV.

DE PARTIBUS TEMPERANTIAE IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali; et *primo* de partibus quasi integralibus, quae sunt verecundia, et honestas.

Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum verecundia sit virtus.
Secundo. De quibus sit verecundia.
Tertio. A quibus homo verecundetur.
Quarto. Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I. 696

UTRUM VERECUNDIA SIT VIRTUS.

(3. Dist. 23. q. 1. art. 3. q. 2. ad 2. et Veri. q. 26. art. 6. ad 15.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod verecundia sit virtus: esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quae ponitur in 2. Ethic. *(cap. 5.)*: sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philos. ibidem *(cap. 7.)*; ergo verecundia est virtus.

2. Praeterea. Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet: sed verecundia est quoddam laudabile: non est autem pars alicujus virtutis: non enim est pars prudentiae; quia non est in ratione, sed in appetitu: neque etiam est pars justitiae; quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones: similiter etiam non est pars fortitudinis; quia ad fortitudinem pertinet persistere, et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid: neque etiam est pars temperantiae; quia temperantia est circa

concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philos. in 4. Ethic. *(cap. ult.)* et per Damasc. in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 15.)*; relinquitur ergo, quod verecundia sit virtus.

3. Praeterea. Honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in 1. de Offic. *(in tit. Temperat. et seq.)*: sed verecundia est quaedam pars honestatis: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 43.)*, quod « verecundia socia, ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit »; ergo verecundia est virtus.

4. Praeterea. Omne vitium opponitur alicui virtuti: sed quaedam vitia opponuntur verecundiae; scilicet inverecundia, et inordinatus stupor; ergo verecundia est virtus.

5. Praeterea. Ex actibus similes habitus generantur, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1. et 2.)*: sed verecundia importat actum laudabilem; ergo ex multis talibus actibus causatur habitus: sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philos. in 1. Ethic. *(cap. 7.)*; ergo verecundia est virtus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 7.)*, et in 4. *(cap. ult.)*, verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum, quod virtus *dupliciter* accipitur: *proprie* scilicet, et *communiter*: proprie quidem virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in lib. 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*; et ideo omne illud, quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit a ratione virtutis: verecundia autem repugnat perfectioni; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile; unde Damasc. dicit *(loc. cit. in arg. 2.)*, quod « verecundia est timor de turpi actu »: sicut autem spes est de bono possibili, et arduo; ita etiam timor est de malo possibili, et arduo, ut supra habitum est *(1-2. q. 40. art. 1. et q. 41. art. 2. et q. 42. art. 3.)* cum de passionibus ageretur: ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, et turpe ad faciendum, ut possibile, et arduum, idest difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat; unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus; deficit enim a perfectione virtutis; communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum, et laudabile in humanis actibus, vel passionibus; et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione: sed requiritur ulterius, quod sit habitus electivus, idest ex electione operans: verecundia autem non nominat habitum, sed passionem: neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis; unde deficit a rationi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, verecundia est timor turpitudinis, et exprobrationis: dictum est autem supra *(q. 142. art. 4.)* quod vitium intemperantiae est turpissimum, et maxime exprobrabile; et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam, quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quae est timor: secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia, et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quae sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium: non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis; et ideo non oportet, quod omne illud, cui directe opponitur vitium, sit virtus: quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem; et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiae.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitae, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur: sed ex illo habitu virtutis acquisitae sic se habet aliquis, quod magis verecundaretur, si materia verecundiae adesset.

ARTICULUS II. 697

UTRUM VERECUNDIA SIT DE TURPI ACTU.

(4. Dist. 14. q. 1. art. 5. q. 2. ad 5. et Veri. q. 26. art. 4. ad 7. et art. 6. ad 15. et Ps. 43. com. 6. et 4. Eth. lect. 17.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod verecundia non sit de turpi actu: dicit enim Philos. in 4. Ethic. *(cap. ult.)*, quod verecundia est timor ingloriationis: sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Ps. 68.: *Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam;* ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Praeterea. Illa solum videntur esse turpia, quae habent rationem peccati: sed de quibusdam homo verecundatur, quae non sunt peccata; puta si aliquis exerceat servilia opera; ergo videtur, quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Praeterea. Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimae, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 7. et 8.)*: sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere; ut dicitur Luc. 9.: *Qui erubuerit me, et meos sermones, hunc filius hominis erubescet,* etc.; ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Praeterea. Si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur: sed quandoque homo plus verecundatur de his, quae sunt minus peccata; cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Ps. 51.: *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. *(Ort. Fid. cap. 15.)*, et Greg. Nissenus *(vel Nemes. lib. de Nat. Hom. cap. 20.)*, quod verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 41. art. 2. et q. 42. art. 3.)* cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur: est autem *duplex* turpitudo. *Una* quidem vitiosa, quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii; et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philos. dicit in 2. Rhetor. *(cap. 5.)*, quod horum malorum non est timor. *Alia* autem est turpitudo quasi poenalis, quae quidem consistit in vituperatione alicujus; sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicujus; et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem

boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo, et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium; et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo *et ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam;* unde, sicut Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 6.),* minus homo verecundatur de defectibus, qui non ex ejus culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam *dupliciter: uno modo,* ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii: *alio modo,* ut homo in turpibus, quae agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii; quorum *primum,* secundum Gregor. Nissenum *(loc. cit. in arg. sed contr.),* pertinet ad erubescentiam: *secundum* ad verecundiam; unde ipse dicit, quod qui verecundatur, occultat se in his quae agit: qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpae, quae est defectus voluntarius; unde Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 6.),* quod omnia illa homo magis verecundatur, quorum ipse est causa: opprobria autem, quae inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit; quia indigne sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philos. dicit in 4. Eth. *(cap. 3.),* et de Apostolis dicitur Act. 5., quod *ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilii; quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati;* ex imperfectione autem virtutis contingit, quod aliquis verecundetur de opprobriis, quae sibi inferuntur propter virtutem; quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona, vel mala; unde dicitur Isa. 51.: *Nolite timere opprobrium hominum.*

Ad secundum dicendum, quod sicut honor, ut supra habitum est *(q. 63. art. 3.),* quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpae, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum: et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia: contingit tamen per accidens, quod aliquis de his verecundetur; *vel* inquantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem; *vel* inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de praesumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia: *vel* quia minus habent de ratione turpitudinis: sicut peccata spiritualia, quam carnalia: *vel* quia in quodam excessu temporalis boni se habent; sicut magis verecundatur homo de timiditate, quam de audacia, et de furto, quam de rapina, propter quamdam speciem potestatis; et simile est in aliis.

ARTICULUS III. 698

UTRUM HOMO MAGIS VERECUNDETUR A PERSONIS MAGIS CONJUNCTIS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non magis verecundetur a personis magis conjunctis: dicitur enim in 2. Rhet. *(cap. 6.),* quod « homines magis erubescunt ab illis, a quibus volunt in admiratione haberi »: sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti; ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Praeterea. Illi videntur esse magis conjuncti, qui sunt similium operum: sed homo non erubescit de suo peccato ab his, quos scit simili peccato subjacere; quia, sicut dicitur in 2. Rhetor. *(cap. 6.)*, « quae quis ipse facit, haec proximis non vetat »; ergo non magis verecundatur a maxime conjunctis.

3. Praeterea. Philos. dicit in 2. Rhet. *(ibid.)*, quod « homo magis verecundatur ab his, qui propalant multis quod sciunt; sicut sunt irrisores, et fabularum fictores »: sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare; ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Praeterea. Philosoph. ibidem dicit, quod « homines maxime verecundantur ab eis, inter quos in nullo defecerunt; et ab eis, a quibus primo aliquid postulant; et quorum nunc primo volunt esse amici »: hujusmodi autem sunt minus conjuncti; ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed contra est, quod dicitur in 2. Rhetor. *(ibid.)*, quod eos, qui semper aderunt, homines magis erubescunt.

Respondeo dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et praecipue quae est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et praecipue secundum aliquam culpam; et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur: potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, *vel* propter ejus certitudinem veritatis, *vel* propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter *duo: uno* quidem *modo* propter rectitudinem judicii; sicut patet de sapientibus, et virtuosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur; unde a pueris, et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis: *alio modo* propter cognitionem eorum, de quibus est testimonium: quia unusquisque bene judicat quae cognoscit; et sic magis verecundamur a personis conjunctis, quae facta nostra magis considerant: a peregrinis autem, et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum, vel nocumentum ab eo proveniens; et ideo magis desiderant homines honorari ab his, qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his, qui possunt nocere; et inde etiam est, quod quantum ad aliquid magis verecundamur a personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum: quod autem provenit a peregrinis, et transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, et magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium repuntatur magis efficax propter universalem cognitionem, quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarum personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia, quae circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum, qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem, quam de nobis habebant: et etiam quia con-

traria juxta se posita majora videntur; unde cum aliquis subito de aliquo, quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius: ab illis autem, a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendae petitionis, et amicitiae consummandae.

ARTICULUS IV. 699

UTRUM ETIAM IN VIRTUOSIS HOMINIBUS POSSIT ESSE VERECUNDIA.

(Psal. 43. et 4. Ethic. lect. 17.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia; contrariorum enim contrarii sunt effectus: sed illi qui sunt superabundantis malitiae, non verecundatur, secundum illud Jerem. 3.: *Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere;* ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur.

2. Praeterea. Philos. dicit in 2. Rhet. *(cap. 6.),* quod homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum; quae quidem contingit etiam esse in virtuosis; ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Praeterea. Verecundia est *timor inglorlationis*: sed contingit, aliquos virtuosos ingloriosos esse; puta si false diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur; ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Praeterea. Verecundia est pars temperantiae, ut dictum est *(q. praec.)*: pars autem non separatur a toto; cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. ult.),* quod verecundia non est hominis studiosi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.),* verecundia est timor alicujus turpitudinis: quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter *duplicem* rationem contingere: *uno modo,* quia non aestimatur ut malum: *alio modo,* quia non aestimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari; et *secundum hoc verecundia* deficit in aliquo *dupliciter: uno modo,* quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia; et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur: *alio modo,* quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem; et hoc modo senes, et virtuosi verecundia carent: sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur; unde Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. ult.),* quod verecundia est ex suppositione studiosi.

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiae contingit in pessimis, et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est *(in corp.)*: invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes a malo.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quae habent speciem vitiorum, secundum illud 1. Thessal. 5.: *Ab omni specie mala abstinete vos;* et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. ult.),* quod « vitanda sunt virtuoso, tam ea quae sunt mala secundum veritatem, quam ea quae sunt mala secundum opinionem ».

Ad tertium dicendum, quod infamationes, et opprobria virtuosus, ut dictum est *(art. 2. huj. q. ad 1.)*, contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus; et ideo etiam nec de his multum verecundatur: est tamen aliquis motus verecundiae proveniens rationem, sicut et caeterarum passionum.

Ad quartum dicendum, quod verecundia non est pars temperantiae, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositive se habens ad ipsam: unde Ambros. dicit in lib. 1. de Offic. *(cap. 43.)*, quod verecundia jacit prima temperantiae fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUAESTIO CXLV.

DE HONESTATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de honestate.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Quomodo honestum se habeat ad virtutem.
Secundo. Quomodo se habeat ad decorum.
Tertio. Quomodo se habeat ad utile, et delectabile.
Quarto. Utrum honestas sit pars temperantiae.

ARTICULUS I. 700

UTRUM HONESTUM SIT IDEM VIRTUTI.

(Infr. art. 2. corp. et ad 3. et art. 3. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod honestum non sit idem virtuti: dicit enim Tullius in sua Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)*, honestum esse, quod propter se appetitur: virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem: dicit enim Philos. in 1. Ethic. *(cap. 9.)*, quod felicitas est praemium virtutis, et finis; ergo honestum non est idem virtuti.

2. Praeterea. Secundum Isidor. *(lib. 10. Etymol. ad lit. H)*: *Honestas dicitur, quasi honoris status:* sed multis aliis debetur honor, quam virtuti: nam *virtuti proprie debetur laus*, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 12.)*; ergo honestas non est idem virtuti.

3. Praeterea. Principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philos. dicit in 8. Ethicor. *(cap. 13.)*: honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud 1. ad Cor. 14.: *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant in vobis;* ergo honestas non est idem virtuti.

4. Praeterea. Honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. 11.: *Bona, et mala, vita, et mors, paupertas, et honestas, a Deo sunt:* sed in exterioribus divitiis non consistit virtus; ergo honestas non est idem virtuti.

Sed contra est, quod Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit. de Quatuor Virtutibus)*, et in 2. Rhetor. *(loc. cit. in arg. 1.)*, dividens honestum in quatuor

principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus; ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isid. dicit *(loc. cit. in arg. 2.)*, *honestas* dicitur quasi *honoris status:* unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum; honor autem, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2. ad 2.)*, excellentiae debetur: excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quae est *dispositio perfecti ad optimum,* ut dicitur in 7. Physic. *(tex. 17. et 18.)*; et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Eth. *(cap. 7.)*, eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et numquam propter aliud; sicut felicitas, quae est ultimus finis; quaedam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius; et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae; unde Tullius dicit in 2. Rhet. *(loc. cit. in arg.)*, quod quiddam est, quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit; ut: virtus, veritas, scientia; et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quae honorantur praeter virtutem, aliquid est virtute excellentius; scilicet: Deus, et beatitudo; et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur; et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti: alia vero, quae sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadjuvant ad opera virtutis; sicut nobilitas, potentia, et divitiae: ut enim Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)* hujusmodi honorantur a quibusdam: sed secundum veritatem solus bonus est honorandus; bonus autem est aliquis secundum virtutem; et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum; et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, honestum importat debitum honoris: honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicujus, ut supra dictum est *(q. 103. art. 1. et 2.)*: testimonium autem non profertur, nisi de rebus notis: interior autem electio non innotescit homini, nisi per exteriores actus: et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis; et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II. 701

UTRUM HONESTUM SIT IDEM, QUOD DECORUM.

(Infr. art. 4. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod honestum non sit idem, quod decorum: ratio enim honesti sumitur ex appetitu: nam honestum est, *quod*

per se appetitur: sed decorum magis respicit conspectum, cui placet; ergo decorum non est idem, quod honestum.

2. Praeterea. Decor quamdam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae: honestum autem respicit honorem; cum ergo honor, et gloria differant, ut supra dictum est *(q. 103. art. 1. ad 3.);* videtur, quod etiam honestum differat a decoro.

3. Praeterea. Honestum est idem virtuti, ut supra dictum est *(art. praec.):* sed aliquis decor contrariatur virtuti; unde dicitur Ezech. 16.: *Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo;* ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est, quod Apost. dicit, 1. ad Cor. 12.: *Quae inhonesta sunt nostra, abundantiam honestatem habent: honesta autem nostra nullius egent:* vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra; ergo honestum, et decorum idem esse videntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. 4. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 5. et 6.),* ad rationem pulchri, sive decori concurrit et claritas, et debita proportio: dicit enim, quod Deus dicitur *pulcher,* sicut *universorum consonantiae, et claritatis causa;* unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate: et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem; hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus *(art. praec.),* idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas; ut ideo *honestum est idem spirituali decori;* unde August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 30.):* « Honestum voto intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus »; et postea subdit, quod « multa sunt pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur ».

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum: quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens, et bonum; et ideo dicit Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 5. et part. 3. lect. 4.),* quod omnibus est pulchrum, et bonum amabile; unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur; unde et Tullius dicit in 1. de Offic. *(immediate ante tit. de Quatuor virt.):* « Formam ipsam, et tamquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae ».

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 101. art. 1. ad 3.),* gloria est effectus honoris: ex hoc enim quod aliquis honoratur, vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum; et ideo sicut idem est honorificum, et gloriosum; ita etiam idem est honestum, et decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali: quamvis possit dici, quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. 28.: *Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III. 702

UTRUM HONESTUM DIFFERAT AB UTILI, ET DELECTABILI.

(Part. 1. q. 5. art. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod honestum non differat ab utili, et delectabili: dicitur enim honestum, quod propter se appetitur: sed delectatio propter se appetitur: ridiculum enim videtur quaerere, propter quid aliquis velit delectari, ut Philos. dicit in 10. Ethic. *(cap. 2.);* ergo honestum non differt a delectabili.

2. Praeterea. Divitiae sub bono utili continentur: dicit enim Tullius in 2. Rhetor. *(lib. 2. de Invent.)*: « Est aliquid non propter suam vim, et naturam, sed propter fructum, et utilitatem appetendum, quod pecunia est »: sed divitiae habent rationem honestatis: dicitur enim Eccle. 11.: *Paupertas, et honestas* (idest divitiae) *a Deo sunt;* et 13.: *Pondus super se tollit, qui honestiori* (idest ditiori) *se communicat;* ergo honestum non differt ab utili.

3. Praeterea. Tullius probat in lib. 2. de Offic. *(tit. 2. de Utilit.),* quod nihil potest esse utile, quod non sit honestum; et hoc idem habetur per Ambros. in lib. 2. de Offic. *(cap. 6.);* ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 30. circ. princ.)*: « Honestum dicitur, quod propter seipsum appetendum est: utile autem, quod ad aliquid aliud referendum est ».

Respondeo dicendum, quod honestum concurrit in idem subjectum cum utili, et delectabili, a quibus tamen differt ratione: dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est *(art. praec.),* inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis: hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini: unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti: et ideo honestum est naturaliter homini delectabile; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in 1. Ethic. *(cap. 8.)*: non tamen omne delectabile est honestum; quia potest etiam aliquod conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem: sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius: ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem; et secundum hoc idem subjecto est honestum, et utile, et delectabile: sed ratione differunt; nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem: delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud: in plus tamen est delectabile, quam utile, et honestum; quia omne utile, et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2. Eth. *(cap. 3.).*

Ad primum ergo dicendum, quod honestum dicitur, quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod est conveniens rationi: delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiae vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 2.).*

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullii, et Ambrosii est dicere, quod nihil potest esse simpliciter, et vere utile, quod repugnat honestati: quia

oportet, quod repugnat ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis: non autem intendunt dicere, quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV. 703

UTRUM HONESTAS DEBEAT PONI PARS TEMPERANTIAE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod honestas non debeat poni pars temperantiae: non enim est possibile, quod idem respectu ejusdem sit pars, et totum: sed temperantia est pars honestatis, ut Tullius dicit in 2. Rhetoric. *(lib. 2. de Invent.)*; ergo honestas non est pars temperantiae.

2. Praeterea. Esdrae 3. cap. 3. dicitur, quod *vinum omnia praecordia facit honesta:* sed usus vini, praecipue superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam, quam ad temperantiam; ergo honestas non est pars temperantiae.

3. Praeterea. Honestum dicitur, quod est honore dignum: sed justi, et fortes maxime honorantur, ut dicit Philos. in 1. Rhet. *(cap. 9.)*; ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam, et fortitudinem, unde et Eleazarus dixit, ut dicitur 2. Machab. 6.: *Fortiter pro gravissimis, ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.*

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)*, honestatem ponit partem temperantiae: Ambrosius etiam in 1. de Offic. *(cap. 43.)*, temperantiae specialiter honestatem attribuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo: pulchro autem opponitur turpe: opposita autem maxime se invicem manifestant; et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum, et indecentissimum, repellit, scilicet brutales voluptates; unde et in ipso nomine temperantiae maxime intelligitur bonum rationis, cujus est moderari, et temperare concupiscentias pravas; sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiae attribuitur, ponitur pars ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quaedam ejus conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiae pars.

Ad secundum dicendum, quod *vinum in ebriis facit praecordia honesta* secundum eorum reputationem; quia videtur eis, quod sint magni, et honorandi.

Ad tertium dicendum, quod justitiae, et fortitudini debetur major honor, quam temperantiae, propter majoris boni excellentiam: sed temperantiae debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet *(in corp. art.)*; et sic honestas magis attribuitur temperantiae secundum regulam Apostoli, 1. ad Cor. 12., quod *inhonesta nostra majorem habent honestatem;* scilicet removentem quod inhonestum est.

QUAESTIO CXLVI.

DE ABSTINENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiae; et *primo* de his, quae sunt circa delectationes ciborum; *secundo* de his quae sunt circa delectationes venereorum. Circa *primum* considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos, et potus; et de sobrietate, quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria: *primo* de ipsa abstinentia: *secundo* de actu ejus, qui est jejunium: *tertio* de opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quaeruntur duo.

Primo. Utrum abstinentia sit virtus.
Secundo. Utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS I. 704

UTRUM ABSTINENTIA SIT VIRTUS.

(Supr. q. 142.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod abstinentia non sit virtus: dicit enim Apostolus, 1. ad Cor. 14.: *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute:* in abstinentia autem non consistit regnum Dei: dicit enim Apost. ad Rom. 14.: *Non est regnum Dei esca, et potus,* ut dicit Gloss. *(August. lib. 2. QQ. Evang. q. 11.): Nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam;* ergo abstinentia non est virtus.

2. Praeterea. August. dicit in 10. Confess. *(cap. 31.)* ad Deum loquens.: *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam:* sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinae; ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Praeterea. Omnis virtus in medio consistit, ut habetur in 2. Ethic. *(cap. 6. et 7.):* abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur; ergo abstinentia non est virtus.

4. Praeterea. Nulla virtus excludit aliam: sed abstinentia excludit patientiam: dicit enim Greg. in Pastor. *(part. 3. cap. 20.),* quod « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis »; ibidem etiam dicit, quod « cogitationes abstinentium nonnumquam superbiae culpa transfigit »; et ita excludit humilitatem; ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est, quod dicitur 2. Pet. 1.: *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam:* ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur; ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum; *dupliciter* ergo nomen abstinentia accipi potest: *uno modo,*

secundum quod absolute ciborum subtractionem designat; et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens: *alio modo* potest accipi, secundum quod est ratione regulata: et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum; et hoc significatur in praemissa auctoritate Petri, ubi dicitur in scientia esse abstinentiam ministrandam, ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum, cum quibus vivit, et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod usus ciborum, et eorum abstinentia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 8.: *Esca nos non commendat Deo: neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus;* scilicet spiritualiter, utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide, et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quod moderatio ciborum secundum quantitatem, et qualitatem pertinet ad artem medicinae in comparatione ad valetudinem corporis: sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam; unde August. dicit in lib. 2. de QQ. Evang. *(q. 11.)*: « Non interest omnino (scilicet ad virtutem) quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum, cum quibus vivit, et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate, sed quanta facilitate, et serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere ».

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refraenare delectationes, quae nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes; et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu; et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu: et ex hoc ipsa, et omnes partes ejus denominantur; unde et abstinentia, quia est pars temperantiae, denominatur a defectu; et tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam: ratio enim recta facit abstinere, sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II. 705

UTRUM ABSTINENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod abstinentia non sit specialis virtus: omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis: sed abstinentia non est secundum se laudabilis: dicit enim Gregor. in Pastor. *(part. 3. cap. 20. a med.)*, quod « virtus abstinentiae nonnisi ex aliis virtutibus commendatur »; ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Praeterea. August. dicit de Fide ad Petrum *(cap. 42.)*, quod « abstinentia sanctorum est a cibo, et potu; non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione »: hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet; ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Praeterea. Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud 1. Timoth. ult.: *Habentes alimenta, et quibus*

tegamur, his contenti simus: in moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus; ergo neque abstinentia, quae est moderativa alimentorum.

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* ponit abstinentiam specialem partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 136. art. 1. et q. 141. art. 3.)*, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum; et ideo ubi invenitur specialis ratio, qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem: delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis; tum propter earum magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat; et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est *(1-2. q. 65. art. 1.)*; et ideo una virtus adjuvatur, et commendatur ex alia; sicut justitia ex fortitudine; et per hunc etiam modum virtus abstinentiae commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriae, sed etiam contra illecebras gulae; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulae vincendas, quae tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit; et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet; quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum, quod usus vestimentorum est introductus ab arte; usus autem ciborum a natura; et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quam circa moderationem vestimentorum.

QUAESTIO CXLVII.

DE JEJUNIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de jejunio.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum jejunium sit actus virtutis.
Secundo. Cujus virtutis sit actus.
Tertio. Utrum cadat sub praecepto.
Quarto. Utrum aliqui excusentur ab observatione hujus praecepti.
Quinto. De tempore jejunii.
Sexto. Utrum semel comedere requiratur ad jejunium.
Septimo. De hora comestionis jejunantium.
Octavo. De cibis, a quibus debent astinere.

ARTICULUS I. 706

UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS VIRTUTIS.

(Supr. q. 146. art. 1. et 4. Dist. 15. q. 3. art. 1. q. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit actus virtutis: omnis enim actus virtutis Deo est acceptus: sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isa. 58.: *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Praeterea. Nullus actus virtutis recedit a medio virtutis: sed jejunium recedit a medio virtutis; quod quidem in virtute abstinentiae accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturae, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiae; ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Praeterea. Id quod communiter omnibus convenit, et bonis, et malis, non est actus virtutis: sed jejunium est hujusmodi: quilibet enim, antequam comedat, jejunus est; ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed contra est, quod connumeratur aliis virtutum actibus, 2. ad Cor. 6., ubi Apostolus dicit: *In jejuniis, in scientia, in castitate,* etc.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum: hoc autem convenit jejunio: assumitur enim jejunium principaliter ad *tria: primo* quidem ad concupiscentias carnis reprimendas; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta: *In jejuniis, in castitate,* quia per jejunia castitas conservatur: ut enim Hieronymus dicit *(lib. 2. cont. Jovin. cap. 6.)* « sine Cerere, et Baccho friget Venus », idest per abstinentiam cibi, et potus tepescit luxuria: *secundo* assumitur ad hoc, quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda; unde dicitur, Dan. 10., quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accipit a Deo: *tertio* ad satisfacendum pro peccatis; unde dicitur, Joël. 2.: *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu, et planctu.* Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de oratione, et jejunio *(q. 230. de Temp.)*: « Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum, et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit » ; unde patet, quod jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit, quod aliquis actus, qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus; unde ibidem dicitur: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra;* et paulo post subditur: *Ad lites, et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impie;* quod exponens Gregor. in Pastor. *(part. 3. cap. 20.)*, dicit: « Voluntas ad laetitiam pertinet, pugnus ad iram; incassum ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur » ; et August. in praedicto sermone dicit, quod « jejunium verbositatem non amat, divitiarum superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, praestat homini seipsum intelligere, quod est infirmum, et fragile ».

Ad secundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 6.)* ratio autem judicat, quod propter aliquam specialem causam aliquis homo

minus sumat de cibo, quam sibi competeret secundum statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda; et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda, et bona prosequenda: non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit: quia, ut Hieron. dicit *(habet. cap.: Non mediocriter, de Consecrationib., Dist. 5.)*, « non differt, utrum magno, vel parvo tempore te interimas; quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit »: similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit, ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda; unde dicit Hieron. *(loc. cit.)*, quod « rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensus integritati praefert ».

Ad tertium dicendum, quod jejunium naturae, quo quis dicitur jejunus, antequam comedat, consistit in pura negatione; unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium, quo quis ex rationabili proposito a cibis aliqualiter abstinet; unde primum dicit jejunium jejunii; secundum vero jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II. 707

UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS ABSTINENTIAE.

(4. Dist. 15. q. 3. art. 1. q. 3. per tot. et q. 5. ad 2. et Quodl. 5. art. 12. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit actus abstinentiae: quia super illud Matth. 17.: *Hoc genus daemoniorum*, etc. dicit Gloss. *(ordin. Bedae lib. 3. comment.)*: « Jejunium non solum est ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere »: sed hoc pertinet ad omnem virtutem; ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiae.

2. Praeterea. Gregor. dicit in Homil. Quadrages. *(q. 16. in Evang. a med.)* quod jejunium quadragesimale est decima totius anni: sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est *(q. 87. art. 1.)*; ergo jejunium est actus religionis, et non abstinentiae.

3. Praeterea. Abstinentia est pars temperantiae, ut dictum est *(q. praec. et q. 143.)*: temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere: quod maxime videtur esse in jejunio; ergo jejunium non est actus abstinentiae.

Sed contra est, quod Isid. dicit *(lib. 6. Etymol. cap. 18.)*, quod jejunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

Respondeo dicendum, quod eadem est materia habitus, et actus; unde omnis actus virtuosus, qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quae medium in illa materia constituit: jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia; unde manifestum est, quod jejunium est abstinentiae actus.

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis: sed, metaphorice dictum, consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quae maxime sunt peccata: vel potest dici, quod etiam jejunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris; quia per quaelibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est *(art. praec. ad 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet *(q. praec. art. 2. ad 2. et 1-2. q. 18. art. 7.)*; et secundum hoc nihil prohibet, jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas, quae sunt circa pericula mortis: sufferre autem molestias, quae sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam, et ad partes ejus; et tales sunt molestiae jejunii.

ARTICULUS III. 708

UTRUM JEJUNIUM SIT IN PRAECEPTO.

(4. Dist. q. 15. q. 3. art. 1. q. 4. et q. 5. ad 2. et art. 2. q. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit in praecepto: praecepta enim non dantur de operibus supererogationum, quae cadunt sub consilio: sed jejunium est opus supererogationis; alioquin ubique, et semper aequaliter esset observandum; ergo jejunium non cadit sub praecepto.

2. Praeterea. Quicumque transgreditur praeceptum, peccat mortaliter; si ergo jejunium esset in praecepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Praeterea. Augustin. dicit in lib. de Vera Relig. *(cap. 17.)*, quod « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberae multitudinis, continerent »: sed non minus videtur libertas popoli Christiani impediri per multitudinem observantiarum, quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim August. in lib. ad Inquisitiones Januarii *(epist. 55. ol. 119. cap. 19.)*, quod « quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis, et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus »; ergo videtur, quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub praecepto institui.

Sed contra est, quod Hieron. ad Lucinium *(epist. 28.)* dicit de jejuniis loquens: « Unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta majorum leges Apostolicas arbitretur »; ergo jejunium est in praecepto.

Respondeo dicendum, quod sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his, quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis: dictum est autem *(art. 1. huj. q.)*, quod jejunium utile est ad deletionem, et cohibitionem culpae, et ad elevationem mentis in spiritualia: unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti, quantum sibi necessarium est ad praedicta; et ideo jejunium in communi cadit sub praecepto legis naturae: sed determinatio temporis, et modi jejunandi secundum convenientiam, et utilitatem populi christiani, cadit sub praecepto juris positivi, quod est a praelatis Ecclesiae institutum; et hoc est jejunium Ecclesiae; aliud vero est jejunium naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium, secundum se consideratum, non nominat aliquid eligibile, sed poenale quoddam: redditur autem eligi-

bile, secundum quod est utile ad finem aliquem; et ideo, absolute consideratum, non est de necessitate praecepti; sed est de necessitate praecepti unicuique tali remedio indigenti: et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus,* ut dicitur Jacobi 3., tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur ad Galat. 5., conveniens fuit, ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi praecepto subjiciens id, quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id, quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quod praecepta, quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem, quem legislator intendit: cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur, quod impediatur finis, quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor: si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu, in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale: et inde est, quod non omnes qui non servant jejunia Ecclesiae, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod August. ibi loquitur de his, quae neque Sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis Episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiae roborata sunt: jejunia vero quae sunt in praecepto, sunt in Conciliis Episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiae roborata: nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quae repugnat libertati spirituali, de qua dicitur, ad Gal. 5.: *Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis.*

ARTICULUS IV. 709

UTRUM OMNES AD JEJUNIA ECCLESIAE TENEANTUR.

(Infr. art. 7. ad 3. et 4. Dist. 15. q. 3. art. 2. q. 1. 2. 3. et 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod omnes ad jejunia Ecclesiae teneantur: praecepta enim Ecclesiae obligant, sicut Dei praecepta, secundum illud Luc. 10.: *Qui vos audit, me audit:* sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur; ergo et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia, quae sunt ab Ecclesia instituta.

2. Praeterea. Maxime videntur excusari pueri a jejunio propter aetatem: sed pueri non excusantur: dicitur enim Joël. 2.: *Sanctificate jejunium;* et postea: *Congregate parvulos, et sugentes ubera;* ergo multo magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Praeterea. Spiritualia sunt temporalibus praeferenda, et necessaria non necessariis: sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis; cum ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiae, videtur quod non sint jejunia Ecclesiae praetermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Praeterea. Magis est aliquid faciendum ex propria voluntate, quam ex necessitate, ut patet per Apost., 2. ad Cor. 9.: sed pauperes solent ex ne-

cessitate jejunare propter defectum alimentorum; ergo multo magis debent ex propria voluntate jejunare.

Sed contra videtur, quod nullus justus teneatur jejunare: praecepta enim Ecclesiae non obligant contra doctrinam Christi: sed Dominus dixit, Luc. 5., quod *non possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus:* est autem cum omnibus justis spiritualiter eos inhabitans; unde Dominus dicit, Matthaei ult.: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi;* ergo justi ex statuto Ecclesiae non obligantur ad jejunandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 90. art. 2. et q. 98. art. 2. et 6.),* statuta communia proponuntur, secundum quod multitudini conveniunt; et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod communiter habetur, et in pluribus accidit: si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiae statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare: in quo tamen est discretio adhibenda, nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi: si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi; et hoc est observandum in jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quae omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta Dei sunt praecepta juris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis: sed statuta Ecclesiae sunt de his, quae non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiae; et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quae aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maxime est evidens causa non jejunandi; tum propter debilitatem naturae, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti; et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda: conveniens tamen est, ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suae aetatis: quandoque tamen magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris etiam pueris jejunia indicuntur: sicut etiam de jumentis legitur Jonae 3.: *Homines, et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos, et operarios distinguendum videtur: quia si peregrinatio, et operis labor commode differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis, et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis, vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae jejunia praetermittenda: si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diaetas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Ecclesiae jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias, et magis necessarias causas; videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem; nisi forte ubi est ita consuetum: quia ex hoc ipso quod praelati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere,

quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a jejuniis Ecclesiae: a quibus tamen excusari videntur illi, qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere, quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini *tripliciter* potest exponi: *uno modo* secundum Chrys. *(homil. 31. in Matth.)*, qui dicit, quod « discipuli qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur; et ideo in praesentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine, quam in austeritate jejunii exercendi »; et secundum hoc magis convenit, ut cum imperfectis, et novitiis in jejuniis dispensetur, quam cum antiquioribus, et perfectis; ut patet in Gloss. *(ordin.)* super illud Ps. 130.: *Sicut ablactatus est super matre sua: alio modo* potest dici secundum Hieronym. *(habet. ex Beda lib. 2. comment. in Luc. cap. 5.)*, quod Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum; unde per hoc significat Dominus, quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiae novitate perfundi: *tertio modo* secundum August. *(lib. 2. de Consens. Evangelistar. cap. 27.)*, qui distinguit *duplex* jejunium: quorum *unum* pertinet ad humilitatem tribulationis; et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi;* unde ubi Lucas dicit: *Non possunt filii sponsi jejunare,* dicit Matth. *(cap. 9.)* : *Non possunt filii sponsi lugere: aliud* autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensae: et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. 710

UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR TEMPORA JEJUNII ECCLESIAE.

(4. Dist. 15. q. 3. art. 3. q. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiae: Christus enim legitur, Matth. 4., statim post baptismum jejunium inchoasse: sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptimus Christi celebratur.

2. Praeterea. Caeremonialia veteris legis non licet in nova lege observare: sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis: dicitur enim Zachar. 8.: *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judae in gaudium, et laetitiam, et in solemnitates praeclaras;* ergo jejunia specialium mensium, quae dicuntur Quatuor Temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Praeterea. Secundum August. in lib. 2. de Consensu Evangelist. *(cap. 27.)*: *Sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis:* sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione; ergo in tempore Quinquagesimae, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. et 3. huj. q.)*, jejunium ad *duo* ordinatur; *scilicet*: ad deletionem culpae, et ad elevationem

mentis in superna; et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem: quae quidem praecipue imminent ante Paschalem solemnitatem, in qua et culpae per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschae celebratur, quando recolitur Dominica sepultura; quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem,* ut dicitur ad Rom. 6.: in festo etiam Paschae oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad aeternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit; et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum: et eadem ratione in vigiliis praecipuarum festivitatum, in quibus praeparari nos oportet ad festa futura devote celebranda: similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet, ut in singulis quartis anni, sacri ordines conferantur: ad quorum susceptionem oportet per jejunium praeparari, et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinatur; unde et legitur, Luc. 6., quod Dominus ante discipulorum electionem exivit in montem orare; quod exponens Ambrosius *(sup. illud: Et erat pernoctans)* dicit: « Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos prius oravit? »

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est *triplex* secundum Gregorium *(hom. 16. in Evang. a med.); primo* quidem, quia virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit: *vel* quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates praeceptis Dominicis contrahimus, quae per decalogum sunt accepta; unde dignum est, ut eamdem carnem quaterdecies affligamus: *vel* quia ita offerre contedimus Deo decimas dierum: dum enim per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimae) quasi per anni nostri decimas Deo damus. Secundum Augustinum autem *(lib. 2. de Doctr. Christ. cap. 16.),* additur *quarta* ratio: nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus: creaturae vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente: creaturae vero visibili debetur quaternarius propter calidum, et frigidum, humidum, et siccum; sic ergo per denarium significantur omnes res: qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit: singula vero jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori: vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret; et ideo sibi non competebat, ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non servat jejunia Quatuor Temporum, nec omnino eisdem temporibus quibus Judaei, nec etiam propter causas easdem: illi enim jejunabant in julio, qui est quartus mensis ab aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit *(Exod. 32.),* et juxta Jerem. 36. muri primum rupti sunt civitatis: in quinto autem mense, qui apud nos vocatur augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere *(Num. 14.);* et in hoc mense a Nabuchodonosor *(Jerem. 52.);* et

post a Tito, templum Hierosolymis est incensum: in septimo vero, qui appellatur october, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae *(Jerem. 41.)*: in decimo vero mense, qui apud nos januarius dicitur, populus cum Ezechiele, in captivitate positus, audivit templum esse subversum *(Ezech. 24.)*.

Ad tertium dicendum, quod *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub praecepto cadere non debet; jejunia ergo, quae praecepto Ecclesiae instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis,* quae non conveniunt in diebus laetitiae; propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quae, ut Augustinus dicit *(epist. 86.)*, est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichaei jejunant quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset a peccato immunis: quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile; secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium *(epist. 28. et hab. cap.: Utinam, Dist. 76.)*: « Utinam omni tempore jejunare possemus ».

ARTICULUS VI. 711

UTRUM REQUIRATUR AD JEJUNIUM, QUOD HOMO TANTUM SEMEL COMEDAT.

(4. Dist. 8. q. 1. art. 4. q. 2. ad 2. et Dist. 15. q. 3. art. 4. q. 1. et 2.).]

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad jejunium, quod homo tantum semel comedat: jejunium enim, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, est actus virtutis abstinentiae, quae quidem non minus observat debitam quantitatem cibi, quam comestionis numerum: non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi; ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Praeterea. Sicut homo nutritur cibo, ita et potu; unde et potus jejunium solvit: propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere: sed non est prohibitum, quin pluries bibamus diversis horis diei; ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus, quin pluries comedant.

3. Praeterea. Electuaria quidam cibi sunt; quae tamen a multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur; ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi christiani.

Respondeo dicendum, quod jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refraenandam: ita tamen quod natura salvetur: ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturae satisfacere; et tamen concupiscentiae aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices; et ideo Ecclesiae moderatione statutum est, ut semel in die a jejunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus majori, alter minori cibo indiget: sed ut plurimum omnes possunt naturae satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est jejunium: *unum* quidem naturae, quod requiritur ad Eucharistiae sumptionem; et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquae, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere: est

autem *aliud* jejunium Ecclesiae, quod dicitur *jejunium jejunantis:* et istud non solvitur nisi per ea quae Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium: non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus; qui magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat; ed ideo licet pluries jejunantibus bibere: si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere; sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

AD TERTIUM dicendum, quod electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum; unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS VII. 712

UTRUM HORA NONA CONVENIENTER TAXETUR AD COMEDENDUM HIS QUI JEJUNANT.

(4. Dist. 15. q. 3. art. 3. q. 3.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant: status enim novi testamenti est perfectior, quam status veteris testamenti: sed in veteri testamento jejunabant usque ad vesperam: dicitur enim Levit. 23.: *Sabbatum est, affligetis animas vestras;* et postea sequitur: *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra;* ergo multo magis in novo testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. PRAETEREA. Jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur: sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam; ergo videtur, quod taxatio horae nonae non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. PRAETEREA. Jejunium est actus virtutis abstinentiae, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q.):* sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes; quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 6.);* ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

SED CONTRA est, quod Concilium Chalcedonense dicit *(hab. in quodam Concil. capitulari incerti Auctoris, loci, et temp. can. 39. tom. 9. Concil.; vid. cap.: Solent, de Consecrat. Dist. 1.):* « In Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare, qui ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium »; quod quadragesimali tempore post nonam dicitur; ergo usque ad nonam est jejunandum.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 5. huj. q.),* jejunium ordinatur ad deletionem, et cohibitionem culpae; unde oportet, quod aliquid addat supra communem consuetudinem: ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur: est autem debita, et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam: tum quia jam videtur esse completa digestio nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum: tum etiam quia tunc praecipue natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aëris calorem, ne humores interius adurantur; et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat

pro culpae satisfactione, conveniens hora comendendi taxatur jejunantibus circa horam nonam. Convenit etiam ista hora mysterio Passionis Christi, quae completa fuit hora nona, quando *inclinato capite tradidit spiritum:* jejunantes enim, dum suam carnem affligunt, Passioni Christi conformantur, secundum illud ad Galat. 5.: *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, et concupiscentiis.*

Ad primum ergo dicendum, quod status veteris testamenti comparatur nocti; status vero novi testamenti, diei, secundum illud ad Rom. 13.: *Nox praecessit, dies autem appropinquavit;* et ideo in veteri testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem: sufficit enim, quod sit circa horam nonam; et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere: non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quae jejunantibus determinatur; et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat: vel si forte propter infirmitatem, vel aetatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulum praevenirent horam.

ARTICULUS VIII. 713

UTRUM CONVENIENTER JEJUNANTIBUS INDICATUR ABSTINENTIA A CARNIBUS, OVIS, ET LACTICINIIS.

(4. Dist. 15. q. 3. art. 4. q. 2.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, ovis, et lacticiniis: dictum est enim supra *(art. 6. huj. q.),* quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refraenandas: sed magis concupiscentiam provocat potus vini, quam esus carnium, secundum illud Proverb. 20.: *Luxuriosa res est vinum;* et ad Eph. 5.: *Nolite inebriari vino in quo est luxuria;* cum ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium.

2. Praeterea. Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quaedam animalium carnes: sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est *(1-2. q. 30. art. 1.);* ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refraenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Praeterea. In quibusdam jejuniorum diebus aliquis ovis, et caseo utuntur; ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(art. 6. huj. q.),* jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quae quidem sunt delectabilium secundum tactum, quae consistunt in cibis, et venereis; et ideo illos cibos Ecclesiae jejunantibus interdixit, qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad

venerea provocant: hujusmodi autem sunt carnis animalium in terra nascentium, et respirantium, et quae ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus: quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae; et ideo ab his cibis praecipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis *tria* concurrunt; scilicet: *calor*, *spiritus*, et *humor*: ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, et alia calefacentia corpus: ad spiritus autem videntur cooperari inflativa: sed ad humorem maxime cooperatur usus carnium, ex quibus multum de alimento generatur: alteratio autem caloris, et multiplicatio spirituum cito transit: sed substantia humoris diu manet; et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium, quam vini, vel leguminum, quae sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia jejunium instituens intendit ad id, quod communius accidit: esus autem carnium est magis delectabilis communiter, quam esus piscium: quamvis in quibusdam aliter se habeat: et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium, quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quod ova, et lacticinia jejunantibus interdicuntur, inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus; unde principalius interdicuntur carnes, quam ova, vel lacticinia: similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium: tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostrae mysteria devote celebranda; et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium, in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova, et lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur; unde Hieron. dicit *(epist. 28. ad Lucinium)*, de jejuniis loquens: « Unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta majorum leges Apostolicas arbitretur ».

QUAESTIO CXLVIII.

DE GULA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gula.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum gula sit peccatum.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.
Quarto. De speciebus ejus.
Quinto. Utrum sit vitium capitale.
Sexto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I. 714

UTRUM GULA SIT PECCATUM.

(Mal. q. 14. art. 1. 2. et 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum: dicit enim Dominus, Matth. 15.: *Quod intrat in os, non coinquinat hominem:* sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem; cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Praeterea. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, ut August. dicit *(lib. de Natur. et Grat. cap. 67.)*: sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare: dicit enim Gregor. 30. Moral. *(cap. 14.)*: « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur »: et August. dicit in 10. Confess. *(cap. 31.)*: « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? »; ergo gula non est peccatum.

3. Praeterea. In quolibet genere peccati primus motus est peccatum: sed primus motus sumendi cibum non est peccatum; alioquin fames, et sitis essent peccata; ergo gula non est peccatum.

Sed contra est, quod Gregor. 30. Moral. *(cap. 13.)* dicit, quod « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, edomatur »: sed interior hostis hominis est peccatum; ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi, et bibendi, sed inordinatum: dicitur autem appetitus inordinatus ex eo, quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit: ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quod virtuti contrariatur; unde manifestum est, quod gula est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam, et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter: sed Judaei, contra quos Dominus loquitur, et Manichaei opinabantur, quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam: inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione: et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed aestimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quod *duplex* est appetitus: *unus* quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis, in quibus non potest esse virtus, et vitium, eo quod non possunt subjici rationi; unde et vis *appetitiva* dividitur contra *retentivam, digestivam,* et *expulsivam,* et ad talem appetitum pertinent esuries, et sitis: est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulae consistit; unde primus motus gulae importat inordinationem in appetitu sensitivo, quae non est sine peccato.

ARTICULUS II.

715

UTRUM GULA SIT PECCATUM MORTALE.

(Infr. q. 154. art. 2. ad 6. et Mal. q. 14. art. 2. et Rom. 13. lect. 3. et Gal. 5. lect. 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum mortale: omne enim peccatum mortale contrariatur alicui praecepto decalogi; quod de gula non videtur; ergo gula non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet *(q. 132. art. 3.)*: sed gula non opponitur charitati, neque inquantum ad dilectionem Dei, neque inquantum ad dilectionem proximi; ergo gula non est peccatum mortale.

3. Praeterea. August. dicit in serm. de Purgat. *(qui est 41. de Sanctis)*: « Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit, quam necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit »: sed hoc pertinet ad gulam; ergo gula computatur inter minuta, idest inter venialia peccata.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 36. Moral. *(cap. 13.)*: « Dominante gulae vitio, omne, quod homines fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur »: sed virtus non tollitur, nisi per peccatum mortale; ergo gula est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, vitium gulae proprie consistit in concupiscentia inordinata: ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis *dupliciter* tolli potest: *uno modo* quantum ad ea quae sunt ad finem; prout scilicet non sunt ita commensurata, ut sint proportionata fini: *alio modo* quantum ad ipsum finem; prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito; si ergo inordinatio concupiscentiae accipiatur in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale; quod quidem contingit, quando delectationi gulae inhaeret homo tamquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra praecepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur: si vero in vitio gulae intelligatur inordinatio concupiscentiae tantum secundum ea quae sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulae habet quod sit peccatum mortale, inquantum avertit a fine ultimo; et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo praecipitur quies in fine ultimo: non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis decalogi, sed solum illa, quae injustitiam continent: quia praecepta decalogi specialiter pertinent ad justitiam, et partes ejus, ut supra habitum est *(q. 122. art. 1.)*.

Ad secundum dicendum, quod inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus: et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Augustini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiscentiae solum circa ea, quae sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se, quam propter vitia, quae ex ea oriuntur: dicit enim Greg. in Pastor.

(part. 3. cap. 20.): « Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animae per luxuriam destruuntur ».

ARTICULUS III. 716

UTRUM GULA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod gula sit maximum peccatorum: magnitudo enim peccati ex magnitudine poenae consideratur: sed peccatum gulae est gravissime punitum: dicit enim Chrys. *(hom. 13. in Matth.)*: « Adam intemperantia ventris expulit a paradiso: diluvium, quod fuit tempore Noë, ipsa fecit, et poenam Sodomorum; secundum illud Ezech. 11.: *Haec fuit iniquitas sororis tuae Sodomae, saturitas panis,* etc. »; ergo peccatum gulae est maximum peccatorum.

2. Praeterea. Causa in quolibet genere est potior: sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum; quia super illud Ps. 135.: *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum,* dicit Glossa *(ord. Cassiod.)*: « Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea quae primo venter generat »; ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Praeterea. Post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est *(q. 25. art. 4.)*: sed per vitium gulae homo infert sibi ipsi nocumentum: dicitur enim Eccli. 37.: *Propter crapulam multi obierunt;* ergo gula est maximum peccatorum, ad minus praeter peccata, quae sunt contra Deum.

Sed contra est, quod vitia carnalia, inter quae computatur gula, secundum Greg. *(implic. lib. 33. Moral. cap. 11.)* sunt minoris culpae.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest *tripliciter* considerari: *primo* quidem, et principaliter secundum materiam, in qua peccatur; et secundum hoc peccata, quae sunt circa res divinas, sunt maxima; unde secundum hoc vitium gulae non est maximum: est enim circa ea, quae ad sustentationem corporis spectant: *secundo* autem ex parte peccantis; et secundum hoc peccatum gulae magis alleviatur, quam aggravetur; tum propter necessitatem assumptionis ciborum; tum etiam propter difficultatem discernendi, et moderandi id quod in talibus convenit: *tertio* vero *modo* ex parte effectus consequentis; et secundum hoc vitium gulae habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illae poenae referuntur magis ad vitia, quae sunt consecuta ex gula, vel ad gulae radicem, quam ad ipsam gulam: nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulae: diluvium autem, et poena Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriae procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum, quae ex gula oriuntur: non autem oportet, quod causa sit potior, nisi in causis per se: gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens, et per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari: si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens; unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulae: cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV. 717

UTRUM CONVENIENTER SPECIES GULAE DISTINGUANTUR SECUNDUM HAS QUINQUE CONDITIONES: PRAEPROPERE, LAUTE, NIMIS, ARDENTER, STUDIOSE.

(1-2. q. 72. art. 9. corp. et ad 3. et 4. Dist. 15. q. 3. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter species gulae distinguantur a Greg., qui 30. Moral. *(cap. 13.)* dicit: « Quinque modis nos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit; aliquando lautiores cibos quaerit; aliquando quae sumenda sunt, praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat »: et continentur in hoc versu:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Praedicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias: sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem; ergo secundum praedicta non diversificantur species gulae.

2. Praeterea. Sicut tempus est quaedam circumstantia, ita et locus; si ergo secundum tempus una species gulae accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum, et alias circumstantias.

3. Praeterea. Sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliae virtutes morales: sed in vitiis, quae opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias; ergo nec in gula.

Sed contra est verbum Gregorii inductum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, gula importat inordinatam concupiscentiam edendi: in esu autem *duo* considerantur, scilicet ipse *cibus,* qui comeditur, et ejus *comestio.* Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi *dupliciter: uno* quidem *modo* quantum ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantum ad substantiam, vel speciem cibi quaerit aliquis cibos *lautos,* idest pretiosos: quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, idest *studiose:* quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo: *alio* vero *modo* attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi: *vel* quia praevenit debitum tempus comedendi, quod est *praepropere: vel* quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter:* Isidorus vero *(lib. 2. de Sum. Bon. cap. 42.)* comprehendit primum, et secundum sub uno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum *quid, quantum, quomodo, et quando.*

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulae, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur: in eo enim qui quaerit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi: in eo vero qui praeoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam morae: et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco, et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulae.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diversae circumstantiae habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias: sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est *(1-2 q. 72. art. 9.)*.

ARTICULUS V. 718

UTRUM GULA SIT VITIUM CAPITALE.

(Mal. q. 8 art. 1. corp. et ad 6. et q. 13. art. 3. et q. 14. art. 4.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit vitium capitale: vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causae finalis: sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quaeritur, sed propter corporis nutritionem; ergo gula non est vitium capitale.

2. Praeterea. Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati: sed hoc non competit gulae; quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id, quod est secundum naturam; ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Praeterea. Peccatum contingit ex hoc, quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile praesenti vitae, vel delectabile sensui: sed circa bona, quae habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia; ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale: ponitur autem luxuria, quae est majus vitium, quam gula, et circa majores delectationes; ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)* computat gulam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 84. art. 3.)*, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis; inquantum scilicet habet finem multum appetibilem: unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum: ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quae est naturaliter appetibilis: pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in 1. Eth. *(cap. 8)*, et in 10. *(cap. 3. 7. et 8.)*; et ideo *vitium gulae,* quod est circa delectationes tactus, quae sunt praecipuae inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem: sed quia ille finis, scilicet conservatio vitae, est maxime appetibilis, quae sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis: et ad hoc fere totus labor humanae vitae ordinatur, secundum illud Eccle. 6.: *Omnis labor homini in ore ejus,* et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos: propter quod, ut August. dicit in lib. de Vera Religione *(cap. 53.)*, « quibus vilis corporis salus est, malunt vesci (in quo scilicet delectatio est) quam saturari; cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire, atque esurire ».

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis: sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis; et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se; et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, et luxuria: utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur; et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis; et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI. 719

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR GULAE QUINQUE FILIAE; SCILICET: INEPTA LAETITIA, SCURRILITAS, IMMUNDITIA, MULTILOQUIUM, ET HEBETUDO MENTIS CIRCA INTELLIGENTIAM.

(Mal. q. 14. art. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae; scilicet: *inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam:* inepta enim laetitia consequitur omne peccatum, secundum illud Prov. 2.: *Qui laetantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis:* similiter etiam *hebetudo mentis* invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. 14.: *Errant, qui operantur malum;* ergo incovenienter ponuntur filiae gulae.

2. Praeterea. Immunditia, quae maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. 28.: *Omnes mensae repletae sunt vomitu, sordibusque:* sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccli. 31.: *Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio, et vome, et refrigerabit te;* ergo non debet poni inter filias gulae.

3. Praeterea. Isidorus *(lib. 2. de Sum. Bon. cap. 42. et lib. 10. Etym. ad lit. S),* ponit scurrilitatem filiam luxuriae; non ergo debet poni inter filias gulae.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* has filias gulae assignat.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est *(art. 1. 2. et 3. huj. q.),* gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quae est in cibis, et potibus; et ideo illa vitia inter filias gulae computantur, quae ex immoderata delectatione cibi, et potus consequuntur. Quae quidem possunt accipi, *vel* ex parte animae, *vel* ex parte corporis: ex parte autem animae *quadrupliciter: primo* quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi, et potus: et quantum ad hoc ponitur filia gulae *hebetudo sensus circa intelligentiam,* propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem, secundum illud Eccle. 2.: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam; secundo* quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi, et potus, quasi sopito gubernaculo rationis; et quantum ad hoc ponitur *inepta laetitia;* quia omnes aliae inordinatae passiones ad laetitiam, et tristitiam ordinantur, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 5.);* et hoc est quod dicitur, 3., Esdrae 3., quod *vinum omnem mentem convertit in securitatem, et jucunditatem; tertio* quantum ad inordinatum verbum: et sic po-

nitur *multiloquium*: quia, ut Gregorius dicit in Pastor. *(part. 3. cap. 20.)*, « nisi gulae deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet »; *quarto* quantum ad inordinatum actum; et sic ponitur *scurrilitas,* idest jocularitas quaedam proveniens ex defectu rationis, quae sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus; unde ad Ephes. 5. super illud: *aut stultiloquium, aut scurrilitas,* dicit Gloss. *(interlinearis)*, quod « a stultis curialitas dicitur, idest jocularitas, quae risum movere solet »: quamvis possit utrumque horum referri ad verba, in quibus contingit peccare, *vel* ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium, vel* ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem.* Ex parte autem corporis ponitur *immunditia,* quae potest attendi, *sive* secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, *vel* specialiter quantum ad emissionem seminis; unde super illud ad Ephes. 5.: *Fornicatio autem, et omnis immunditia,* etc., dicit Glos. *(interl.)*: « Idest incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo ».

Ad primum ergo dicendum, quod laetitia, quae est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu: sed laetitia vaga incomposita, quae hic dicitur *inepta,* praecipue oritur ex immoderata sumptione cibi, vel potus: similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato: sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione, jam dicta *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem; tamen vitiosum est, quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi, vel potus: potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinae in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulae, non autem ex actu luxuriae, sed ex ejus voluntate; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUAESTIO CXLIX.

DE SOBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet de ebrietate.

Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor.

Primo. Quae sit materia sobrietatis.
Secundo. Utrum sit specialis virtus.
Tertio. Utrum usus vini sit licitus.
Quarto. Quibus praecipue competat sobrietas.

ARTICULUS I. 720

UTRUM MATERIA SOBRIETATIS SIT POTUS.

(Supr. q. 143.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod materia sobrietatis non sit potus: dicitur enim ad Rom. 12.: *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem;* ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Praeterea. Sap. 8. dicitur de Dei sapientia: *Sobrietatem, et prudentiam docet, justitiam, et virtutem;* ubi sobrietatem ponit pro temperantia: sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos, et venerea; ergo sobrietas non est solum circa potum.

3. Praeterea. Nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur: sed in omnibus, quae ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum: *Sobrie, et juste, et pie vivamus in hoc saeculo:* ubi dicit Gloss. *(interl.)*: « Sobrie in nobis »; et 1. ad Timoth. 2. dicitur: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, et sobrietate ornantes se;* et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quae pertinent ad exteriorem habitum; non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 31.: *Aequa vita hominibus vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.*

Respondeo dicendum, quod virtutes, quae ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant, in qua difficillimum, et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationes tactus: nomen autem sobrietatis sumitur a mensura: dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam* (idest mensuram) servans; et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit, in qua maxime laudabile est mensuram servare. Hujusmodi autem est potus inebriare valens: quia ejus usus mensuratus multum confert, et immodicus excessus multum laedit; quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi: unde Eccli. 31.: *Sanitas est animae, et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit;* et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare; sicut vinum, et omne, quod inebriare potest: communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut et supra dictum est *(q. 123. art. 2. et q. 141. art. 2.)* de fortitudine, et temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter; ita etiam metaphorice consideratio sapientiae dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Ps. 22.: *Calix meus inebrians quam praeclarus est;* et ideo circa contemplationem sapientiae per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quae ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt praesenti vitae, et eorum excessus nocet: et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram; quod pertinet ad officium sobrietatis: propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur: sed modicus excessus in potu plus nocet, quam in aliis; et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS II. 721

UTRUM SOBRIETAS SIT PER SE VIRTUS SPECIALIS.

(2. Cor. 5. lect. 8. et Tit. 2. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas non sit per se quaedam specialis virtus: abstinentia enim attenditur et circa cibos, et circa potus: sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus; ergo nec sobrietas, quae est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Praeterea. Abstinentia, et gula sunt circa delectationes tactus, inquantum sensus est alimenti: sed cibus, et potus simul cedunt in alimentum: simul enim indiget animal nutriri humido, et sicco; ergo sobrietas, quae est circa potum, non est specialis virtus.

3. Praeterea. Sicut in his quae ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus a potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, et diversa genera potuum; si ergo sobrietas esset per se quaedam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus, vel cibi sit quaedam specialis virtus: quod est inconveniens; non ergo videtur, quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est, quod Macrobius *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* ponit sobrietatem specialem partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 146. art. 2.)*, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri; et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum: potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis; inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate: et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quae est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus, et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis; et quantum ad hoc communiter circa cibum, et potum est abstinentia: sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiae non est circa cibos, et potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem; et ideo non oportet, quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum: et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur: et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III. 722

UTRUM USUS VINI TOTALITER SIT ILLICITUS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod usus vini totaliter sit illicitus: sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis: dicitur enim Sap. 7.: *Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et infra cap. 9.: *Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio:* sed usus vini impedit sapientiam: dicitur enim Eccle. 2.: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam;* ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Praeterea. Apostolus dicit ad Rom. 14.: *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur:* sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere; ergo uti vino est illicitum.

3. Praeterea. Hieron. dicit *(lib. 1. cont. Jovin. cap. 9., et hab. cap.: Ab exordio, Dist. 35.)*, quod « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum: Christus autem venit in fine saeculorum, et extremitatem retraxit ad principium »; ergo tempore christianae legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 5.: *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et infirmitates tuas frequentes:* et Eccli. 31. dicitur: *Exultatio animae, et cordis vinum moderate potatum.*

Respondeo dicendum, quod nullus cibus, vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis, Matth. 15.: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem;* et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum: potest tamen *reddi illicitum per accidens: quandoque* quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili laeditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum: *quandoque* autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit: *quandoque* autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi *dupliciter: uno modo* secundum modum communem, prout sufficit ad salutem; et sic non requiritur ad sapientiam habendam, quod aliquis a vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini: *alio modo* secundum quemdam perfectionis gradum; et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarumdam personarum, et locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit, bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos a quibusdam, sicut omnino illicitis, a quibusdam vero, sicut ab impedimentis perfectionis; et hoc modo retrahit aliquos a vino propter studium perfectionis, sicut et a divitiis, et aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV. 723

UTRUM SOBRIETAS MAGIS REQUIRATUR IN MAJORIBUS PERSONIS.

(1. Tim. 2. lect. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas magis requiratur in majoribus personis: senectus enim excellentiam quamdam homini praestat;

unde et senibus honor, et reverentia debetur, secundum illud Levit. 19.: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis:* sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Tit. 2.: *Senes, ut sobrii sint:* ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Praeterea. Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet; cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud 1. ad Timoth. 3.: *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* etc.; ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Praeterea. Sobrietas importat abstinentiam a vino: sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prov. 31.: *Noli regibus dare vinum;* et postea subdit: *Date siceram moerentibus, et vinum his, qui amaro animo sunt;* ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Timoth. 3.: *Mulieres similiter pudicas, sobrias,* etc.; et ad Tit. 2. dicitur: *Juvenes similiter hortare, ut sobrii sint.*

Respondeo dicendum, quod virtus habet habitudinem ad *duo: uno* quidem *modo* ad contraria vitia, quae excludit, et concupiscentias, quas refraenat: *alio modo* ad finem, in quem perducit; sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus *duplici* ratione. *Uno modo,* quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refraenari, et ad vitia, quae per virtutem tolluntur; et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus, et mulieribus: quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem aetatis; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant; unde secundum Valerium Maximum *(lib. 2. cap. 1. n. 3.),* mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. *Alio* vero *modo* sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum: vinum autem immoderate sumptum praecipue impedit usum rationis; et ideo senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et Episcopis, seu quibuslibet Ecclesiae ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO CL.

DE EBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ebrietate.

Circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: Utrum ebrietas sit peccatum.
Secundo. Utrum sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum sit gravissimum peccatorum.
Quarto. Utrum excuset a peccato.

ARTICULUS I. 724

UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM.

(Mal. q. 14. art. 4. ad 2. et ad Tit. 2.lect. 1. et 3. Eth. lect. 12.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum: omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timidati audacia, et pusillanimitati praesumptio opponitur; sed ebrietati nullum peccatum opponitur; ergo ebrietas non est peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum est voluntarium *(ex August. lib. de Ver. Relig. cap. 14.)*: sed nullus vult esse ebrius; quia nullus vult privari usu rationis; ergo ebrietas non est peccatum.

3. Praeterea. Quicumque est alteri causa peccandi, peccat; si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

4. Praeterea. Omnibus peccatis correctio debetur: sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius, quod « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si a tali consuetudine evellantur »; ergo ebrietas non est peccatum.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 13.: *Non comessationibus, et ebrietatibus.*

Respondeo dicendum, quod ebrietas *dupliciter* potest accipi: *uno modo,* prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis: et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa; *alio modo* ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit; qui potest causare ebrietatem *dupliciter: uno modo* ex nimia vini fortitudine praeter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, praecipue si non ex negligentia hominis contingat; et sic creditur Noë inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9.: *alio modo* ex inordinata concupiscentia, et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere: dividitur enim gula in comessationem, et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 11.),* insensibilitas, quae opponitur temperantiae, non multum contingit; et ideo tam ipsa, quam omnes ejus species, quae opponuntur diversis speciebus temperantiae, nomine carent; unde et vitium, quod opponitur ebrietati, innominatum est: et tamen si quis scienter intantum a vino abstineret, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius: sed immoderatus usus vini est voluntarius; in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui inebriatur, excusatur a peccato, si ignorat fortitudinem vini; ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur a peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur: sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est *(q. 33. art. 6.)*; unde August.

dicit in Epist *(22. ol. 64.)* ad Aurelium Episcopum de commessationibus, et ebrietatibus loquens: « Non aspere, quantum existimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo, quam jubendo; magis monendo, quam minando: sic enim agendum est cum multitudine peccantium: severitas autem exercenda est in peccata paucorum ».

ARTICULUS II. 725

UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM MORTALE.

(1-2. q. 88. art. 5. ad 1. et 2. Dist. 24. q. 2. art. 6. et Mal. q. 2. art. 8. ad 3. et Rom. 13. lect. 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum mortale: August. enim in serm. de Purg. *(qui est 41. de Sanctis),* dicit « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua »: sed assiduitas importat circumstantiam, quae non trahit in aliam speciem peccati: et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet *(1-2. q. 88. art. 5.)*; ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Praeterea. August. dicit in eodem sermone: « Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere »: peccata autem minuta dicuntur venialia; ergo ebrietas, quae causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Praeterea. Nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam: sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinae, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas; ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod in Canonibus Apostol. *(can. 41. et 42. tom. 1. Concil.),* legitur: « Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus aleae, aut ebrietati deserviens, aut desinat, aut deponatur: Subdiaconus autem, aut Lector, aut Cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur: similiter et laicus »: sed tales poenae non infliguntur nisi pro peccato mortali; ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod culpa ebrietatis, sicut dictum est *(art. praec.)* consistit in immoderato usu, et concupiscentia vini: hoc autem contingit esse *tripliciter: uno modo* sic, quod nesciat potum esse immoderatum, et inebriare potentem; et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est *(art. praec.)*: *alio modo* sic, quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem; et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali: *tertio modo* potest esse, quod aliquis bene advertat, potum esse immoderatum, et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere, quam a potu abstinere; et talis proprie dicitur ebrius; quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo, quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale: quia secundum hoc homo volens, et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur, et peccata declinat: et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens: dicit enim Ambros. in lib. de Patriarchis *(seu lib. 1. de Abraham, cap. 6.)*: « Vitandam dicimus ebrietatem, per quam vitia cavere

non possumus: nam quae sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus »; unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse, quod homo assidue inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat; dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quod plus sumere in cibo, et potu, quam necesse sit, pertinet ad vitium gulae, quae non semper est peccatum mortale: sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale; unde Aug. dicit in 10. Confess. *(cap. 31.)*: « Ebrietas longe est a me; misereberis, ne appropinquet mihi: crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 141. art. 6.)*, cibus, et potus est moderandus, secundum quod competit corporis valetudini; et ideo sicut quandoque contingit, ut cibus, vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest e converso contingere, ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo: et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit secundum consilium medicinae ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus, vel potus: nec tamen ad vomitum provocandum requiritur, quod sit potus inebrians; quia etiam potus aquae tepidae vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III. 726

UTRUM EBRIETAS SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ebrietas sit gravissimum peccatorum: dicit enim Chrysost. *(hom. 58. in Matth.)*, quod « nihil ita est daemoni amicum, sicut ebrietas, et lascivia, quae est mater omnium vitiorum »: et in Decr. dicitur, Dist. 35. *(cap. 9)*: « Ante omnia Clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum fomes, et nutrix est ».

2. Praeterea. Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum quod bonum rationis excludit: sed hoc maxime facit ebrietas; ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Praeterea. Magnitudo culpae ex magnitudine poenae ostenditur: sed ebrietas videtur esse maxime punita: dicit enim Ambr. *(lib. de Elia et jejun. cap. 5. ante med.)*, quod non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas; ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod secundum Gregor. *(lib 33. Moral. cap. 11.)*, vitia spiritualia sunt majora, quam carnalia: sed ebrietas continetur inter vitia carnalia; ergo non est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum; unde quanto majus est bonum, quod privatur per malum, tanto malum gravius est: manifestum est autem, quod bonum divinum est majus, quam bonum humanum; et ideo peccata, quae sunt directa contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanae.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiae maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiae, et de-

lectationes connaturales nobis sunt; et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maxima amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud hominis frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur *dupliciter: uno modo* per id quod est contrarium rationi: *alio modo* per id quod aufert usum rationis: plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert: usum enim rationis potest esse et bonus, et malus, qui tollitur per ebrietatem: sed bona virtutum, quae tolluntur per ea quae contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc, quod irrisit patrem inebriatum: non autem servitus fuit directe poena ebrietatis.

ARTICULUS IV. 727

UTRUM EBRIETAS EXCUSET A PECCATO.

(1-2. q. 76. art. 4. ad 2. et 4. et 2. Dist. 22. q. 2. art. 2. ad 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non excuset a peccato: dicit enim Philos. in 3. Ethic. *(cap. 5.)*, quod ebrius meretur duplices mulctationes; ergo ebrietas magis aggravat peccatum, quam excuset.

2. Praeterea. Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur; ebrietas autem est peccatum; ergo non excusat a peccato.

3. Praeterea. Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.)*, quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam: sed concupiscentia non excusat a peccato; ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Aug. dicit contra Faustum *(lib. 22. cap. 44.)*.

Respondeo dicendum, quod in ebrietate, *duo* attenduntur, sicut dictum est *(cap. 1. huj. q.)*; scilicet: *defectus* consequens, et *actus* praecedens: ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare a peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam: sed ex parte actus praecedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo praecedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa: sicut forte accidit de Loth: si autem actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti; quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitae incidit insequens peccatum: diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii; unde August. dicit contra Faustum *(loc. sup. cit.)*, quod « Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit ».

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. non dicit, quod mereatur graviorem mulctationem ebrius, sed quod mereatur *duplicem* mulctationem propter *duplex* peccatum: vel potest dici, quod loquitur secundum legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in 2. Politicor. statuit, quod ebrii, si percuterent, plus punirentur, quam sobrii; quia pluries injuriantur, in quo, ut Aristot. ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriae [al. *injustiae*], quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc, quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta, quod faciat hominem insanire: et tamen passio concupiscentiae diminuit peccatum; quia levius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

QUAESTIO CLI.

DE CASTITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de castitate; et *primo* de ipsa virtute castitatis; *secundo* de virginitate, quae est pars castitatis; *tertio* de luxuria, quae est vitium oppositum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum castitas sit virtus.
Secundo. Utrum sit virtus generalis.
Tertio. Utrum sit virtus distincta ab abstinentia.
Quarto. Quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I. 728

UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS.

(Lib. 3. Eth. lect. 22.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus: loquimur enim nunc de virtute animae: sed castitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis castus ex eo, quod aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium; ergo castitas non est virtus.

2. Praeterea. Virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 4. et 6.)*: sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis; ergo videtur, quod castitas non sit virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus est in infidelibus: sed aliqui infideles sunt casti; non ergo castitas est virtus.

4. Praeterea. Fructus a virtutibus distinguuntur: sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. 5.; ergo castitas non est virtus.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Decem Chordis *(cap. 3.)*: « Cum debeas in virtute praecedere uxorem, quoniam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem ».

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc, quod per rationem concupiscentia castigatur, quae ad modum pueri est refraenanda, ut patet per Philos. in 3. Ethic. *(cap. ult.)*: in hoc autem ratio virtutis humanae consistit, quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra

dictis patet *(1-2. q. 64. art. 1.)*; unde manifestum est, castitatem esse virtutem *(vid. 2. Cor. 7. et 1. Tim. 2.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima, sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore: pertinet enim ad castitatem, ut secundum judicium rationis, et electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 18.)*, « proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae »; et ibidem dicit, quod est « virtus animi, quae comitem habet fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare, quam malo consentire decernit ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 4. contra Julian. *(cap. 3.)*, « absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem, ut sit justus vere, nisi vivat ex fide »; et ideo concludit, quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus; quia scilicet non referuntur ad debitum finem; et sicut ibidem subdit « non officiis (idest actibus), sed finibus a vitiis discernuntur virtutes ».

Ad quartum dicendum, quod castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; inquantum habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II. 729

UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS GENERALIS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod castitas sit virtus generalis: dicit enim August. in lib. de Mend. *(cap. 20.)*, quod « castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus »: sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; ergo castitas est generalis virtus.

2. Praeterea. Nomen castitatis a castigatione sumitur: sed quilibet motus appetitivae partis debet castigari a ratione; cum ergo per quamlibet virtutem moralem refraenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quaelibet virtus moralis sit castitas.

3. Praeterea. Castitati fornicatio opponitur: sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere: dicitur enim in Ps. 72.: *Perdes omnes, qui fornicatur abs te;* ergo castitas est generalis virtus.

Sed contra est, quod Macrob. *(lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8.)* ponit eam partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis *dupliciter* accipitur: *uno modo* proprie; et sic est quaedam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quae sunt in venereis: *alio modo* nomen castitatis accipitur metaphorice; sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas, et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphorice dicta: si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id, cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis,

secundum illud ad Cor. 11.: *Despondi vos uno viro virginem castam exhibere Christo:* si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Hierem. 3.: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis:* et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana, ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur: principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate, et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. et q. 142. art. 2.)*, concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et praecipue delectabilium secundum tactum, quae ordinantur ad conservationem naturae: et inde est, quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur; sicut puer, qui suae voluntati relinquitur; et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari; et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas; sicut et fortitudo est circa ea, in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quae opponitur castitati spirituali, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS III. 730

UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS DISTINCTA AB ABSTINENTIA.

(2. Dist. 24. q. 2. art. 1. ad 1. et Virt. q. 1. art. 4. corp.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia: quia circa materiam unius generis sufficit una virtus: sed unius generis videntur esse, quae pertinent ad unum sensum; cum ergo delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinenta.

2. Praeterea. Philos. in 3. Ethic. *(cap. ult.)* omnia vitia intemperantiae assimilat puerilibus peccatis, quae castigatione indigent; sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum; ergo cum per abstinentiam cohibeantur quaedam vitia intemperantiae, videtur quod abstinentia sit castitas.

3. Praeterea. Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia: sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas; unde dicit Hieron. *(epist. 147. ad Amand. et super illud ad Tit. 1.: Non vinolentum, non percussorem, etc.)*: « Venter, et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confoederatio intelligatur vitiorum »; ergo abstinentia, et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctae.

Sed contra est, quod Apost., 2. ad Cor. 6., connumerat castitatem jejuniis, quae ad abstinentiam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 141. art. 4.)*, temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus; et ideo oportet, ut

ubi sunt diversae rationes delectationis ibi sint virtutes sub temperantia comprehensae; delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in 9. Ethic. *(cap. 7.)*: manifestum est autem, quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei; et ideo castitas, quae est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quae est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad judicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 8. Ethicor. *(cap. 10.)*: est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis; et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

Ad secundum dicendum, quod delectationes venereae sunt vehementiores, et magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum; et propter hoc magis indigent castigatione, et refraenatione; quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et dejicitur virtus mentis; unde August. dicit in 1. Soliloq. *(cap. 10.)*: « Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta foeminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest ».

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus; et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa: sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam; et ideo etiam per se habent specialem virtutem: quamvis illa virtus, quae abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV. 731

UTRUM PUDICITIA PERTINEAT SPECIALITER AD CASTITATEM.

(Supr. q. 143.)

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem: dicit enim August. in 1. de Civ. Dei *(cap. 18.)*, quod « pudicitia est quaedam virtus animae »; non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Praeterea. Pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae: sed verecundia secundum Damasc. *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 15.)*, est de turpi actu; quod convenit omni actui vitioso; ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias virtutes.

3. Praeterea. Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 12.)*, quod omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis: sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea, quae exprobrabilia sunt; ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiae: non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Perseverant. *(cap. 20.)*: « Praedicanda est pudicitia, ut ab eo, qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur »: sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem; ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(in arg. 2.)*, nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur; et ideo oportet, quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut August. dicit in 14. de Civ. Dei *(cap. 18.)*, intantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat; et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum: verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philos. dicit in 2. lib. Rhet. *(cap. 6.)*; et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea et praecipue circa signa venereorum; sicut sunt aspectus impudici, oscula, et tactus; et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem; et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam: interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet *(q. 142. art. 4.)*.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea; tum propter inobedientiam genitalium membrorum; tum etiam propter hoc, quod ratio ab hujusmodi maxime absorbetur.

QUAESTIO CLII.

DE VIRGINITATE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virginitate.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo. In quo consistat virginitas.
Secundo. Utrum sit licita.
Tertio. Utrum sit virtus.
Quarto. De excellentia ejus respectu matrimonii.
Quinto. De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I. 732

UTRUM VIRGINITAS CONSISTAT IN INTEGRITATE CARNIS.

(4. Dist. 33. q. 3. art. 1. et Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 1. et Quodl. 5. art. 24. ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non consistat in integritate carnis: dicit enim August. in lib. de Nupt. et Concupiscen. *(hab. in*

lib. de S. Virginit. cap. 13.), quod « virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio »: sed meditatio non pertinet ad carnem; ergo virginitas non consistit in carne.

2. Praeterea. Virginitas pudicitiam quamdam importat: sed Augustinus dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 18.),* quod « pudicitia consistit in anima »; ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Praeterea. Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris: sed quandoque absque virginitatis praejudicio frangitur illud signaculum: dicit enim August. in 1. de Civ. Dei *(loc. cit.),* quod « illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti: et medici quandoque saluti opitulantes haec ibi faciunt, quae horret aspectus: obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit »; et subdit: « Non opinor, quemquam tam stulte sapere, ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perdita »; ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Praeterea. Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando: sed sine concubitu non videtur perdi virginitas: dicit enim August. in lib. de Virginit. *(cap. 13.),* quod « virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est »; ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est, quod August. in eodem lib. *(cap. 8.)* dicit, quod « virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi Creatori animae, et carnis vovetur, consecratur, servatur ».

Respondeo dicendum, quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur: et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum: ita etiam virginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit a concupiscentiae adustione, quae esse videtur in consummatione maximae delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio; unde Ambrosius dicit in lib. 1. de Virginib., quod castitas virginalis est expers contagionis integritas. In delectatione autem venereorum *tria* est considerare: *unum* quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis: *aliud* autem est, in quo conjungitur id quod est animae, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans: *tertium* autem est solum ex parte animae, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod *primo* positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quae sunt animae: *secundum* vero materialiter se habet ad actum moralem: nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum: *tertium* vero se habet formaliter, et completive: quia ratio moralium in eo, quod est rationis, completur; quia ergo virginitas dicitur per remotionem praedictae corruptionis, consequens est, quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem: ipsa autem immunitas a delectatione, quae consistit in seminis resolutione, se habet materialiter: ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter, et completive in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem, in recto id, quod est formale in virginitate: nam per *meditationem* intelligitur propositum rationis: quod autem additur, *perpetua,* non sic intelligitur, quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc

debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret: id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili;* quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne: et similiter virginitas; unde Aug. dicit in lib. de Virg. *(cap. 8.)*, quod « licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fovet, et servat continentia pietatis ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem; inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo; unde si contingat, quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praejudicat virginitati, quam si corrumpatur manus, aut pes.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quae est ex seminis resolutione, *dupliciter* potest contingere: *uno modo* ut procedat ex mentis proposito: et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu: facit autem mentionem Aug. de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter, et naturaliter ex concubitu causatur: *alio modo* potest provenire praeter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturae, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur: et sic non perditur virginitas; quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II. 733

UTRUM VIRGINITAS SIT ILLICITA.

(Infr. art. 3. et 4. et 4. Dist. 32. q. 3. art. 2. ad 2. et 3. et Mal. q. 15. art. 2. ad 13. et Virt. q. 1. art. 13. ad 6. et 2. Ethic. lect. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit illicita: omne enim quod contrariatur praecepto legis naturae, est illicitum: sed sicut praeceptum legis naturae ad conservationem individui est, quod tangitur Gen. 1.: *De omni ligno, quod est in paradiso, comede;* ita etiam praeceptum legis naturae est ad conservationem speciei, quod ponitur Gen. 1.: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram;* ergo sicut peccaret, qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat, qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Praeterea. Omne illud quod recedit a medio virtutis, videtur esse vitiosum: sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens: dicit enim Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 2. lib. 3. cap. 11.)*, quod « qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est »; ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Praeterea. Poena non debetur nisi vitio: sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi, qui semper coelibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit *(lib. 2. cap. 4. num. 2.)*, unde et Plato secundum August. in lib. de Vera Relig. *(cap. 3.)*, « sacrificasse naturae dicitur, ut perpetua ejus continentia tamquam peccatum aboleretur »; ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est, quod nullum peccatum recte cadit sub consilio: sed virginitas recte cadit sub consilio: dicitur enim 1. ad Cor. 7.: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do;* ergo virginitas non est aliquid illicitum.

Respondeo dicendum, quod in humanis actibus illud est vitiosum, quod est praeter rectam rationem; habet autem hoc recta ratio, ut his quae sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram, quae congruit fini; est autem *triplex* hominis bonum, ut dicitur in 1. Ethic. *(cap. 8.)*: *unum* quidem, quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis: *aliud* autem, quod consistit in bonis corporis: *tertium* autem, quod consistit in bonis animae: inter quae etiam bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut Phil. probat in 10. Ethic. *(cap. 7.)*, et Dominus dicit, Lucae 10.: *Maria optimam partem elegit;* quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea, quae sunt corporis: ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae: et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae; pertinet igitur ad rectitudinem rationis, ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram, quae competit corpori: et similiter de aliis; unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam: et similiter si quis abstinet a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis: ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 7.: *Mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta et corpore, et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae mundi sunt, et quomodo placeat viro;* unde relinquitur, quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est *(q. 122. art. 1.)*: *dupliciter* autem aliquid est debitum: *uno modo,* ut impleatur ab uno; et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest: *aliud* autem est debitum implendum a multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine: multa enim sunt multitudini necessaria, ad quae implenda unus non sufficit: sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit; praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conservari non potest: sed praeceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est, non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat; et ideo sufficienter providetur humanae multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem, et salutem: sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis: virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea: et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est *(in corp. art.)*; medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in 2. Ethic.

(cap. 6.); unde de magnanimo dicitur in 4. Ethic. *(cap. 3.)*, quod est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur, secundum ea, quae ut in pluribus accidunt: hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversae opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III. 734

UTRUM VIRGINITAS SIT VIRTUS.

(Infr. q. 155. art. 1. corp. et ad 5. et 4. Dist. 33. q. 3. art. 2. et Dist. 49. q. 5. art. 3. q. 1. corp. et 2. Eth. lect. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit virtus: nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 1.)*: sed virginitas inest nobis a natura: quilibet enim mox natus virgo est; ergo virginitas non est virtus.

2. Praeterea. Quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est *(1-2. q. 61. art. 1.)*: sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem, alioquin cum sine virtute nullus ad regnum coelorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare; ergo virginitas non est virtus.

3. Praeterea. Omnis virtus restituitur per poenitentiam; sed virginitas non reparatur per poenitentiam; unde Hieron. dicit *(epist. 22. ad Eustoch. de custod. Virginit. cap. 2.)*: « Cum caetera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare »; ergo videtur, quod virginitas non sit virtus.

4. Praeterea. Nulla virtus perditur sine peccato: sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium; ergo virginitas non est virtus.

5. Praeterea. Virginitas condividitur viduitati, et pudicitiae conjugali: sed neutrum illorum ponitur virtus; ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. 1. de Virginib.: « Invitat virginitatis amor, ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quae principalis est virtus ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, in virginitate est sicut formale, et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea: quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis: materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereae delectationis; manifestum est autem, quod ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quae est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quae communiter se habet circa omnem pecuniarum usum: hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereae voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc, quod est conservare se immunem ab inordinatione venereae voluptatis, et ideo virginitas est quaedam specialis virtus habens se ad castitatem, sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum: non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum: et ex hoc habet rationem virtutis; unde August. dicit in lib. de Virginitate *(cap. 11.)*: « Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines sunt ».

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud, quod est formale in virtutibus, idest secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est *(q. 129. art. 3. ad 2.)*, non autem secundum id quod est materiale in virtutibus: nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius: sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem materiam magnificentiae; et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, idest praedicta integritas carnis: tamen potest id quod est formale in virginitate, habere, ut scilicet habeat in praeparatione mentis praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret: sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret: et similiter ille, qui est in prosperitate, habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi: et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod virtus per poenitentiam reparari potest, quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa: non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per poenitentiam peccati restituuntur ei divitiae: et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum: circa materiam autem virginitatis est aliquid, quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere: aliud autem est, quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus: non enim Deus potest facere, ut ea quae facta sunt, non sint facta, ut in 1. habitum est *(q. 25. art. 4.)*.

Ad quartum dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae: dicit enim August. in lib. de Virginit. *(cap. 8.)*, quod « per virginitatem integritas carnis ipsi Creatori animae, et carnis vovetur, consecratur, servatur »; unde virginitas, secundum quod est virtus, numquam amittitur, nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem, quod abstinet ab illicitis voluptatibus; unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem: viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem: non tamen pervenit ad id, quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereae voluptatis, sed sola virginitas; et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV. 735

UTRUM VIRGINITAS SIT EXCELLENTIOR MATRIMONIO.

(4. Dist. 30. q. 2. art. 3. ad 6. et Dist. 33. q. 3. art. 2. ad 5. et art. 3. ad 1. et 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit excellentior matrimonio: dicit enim August. in lib. de Bono Conj. *(cap. 21.)*: « Non impar meritum est continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit »: sed majoris virtutis majus est meritum; ergo virginitas non est potior virtus, quam castitas conjugalis.

2. Praeterea. Ex virtute dependet laus virtuosi; si ergo virginitas praeferretur continentiae conjugali, videtur esse consequens, quod quaelibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata; hoc autem est falsum; ergo virginitas non praefertur conjugio.

3. Praeterea. Bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philos. in 1. Ethicor. *(cap. 2.)*: sed conjugium ordinatur ad bonum commune, dicit enim August. in lib. de Bono Conj. *(cap. 16.)*: « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis »: virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati, sicut patet per Apostol. 1. ad Cor. 7.; ergo virginitas non est potior continentia conjugali.

Sed contra est, quod dicit August. in lib. de Virginit. *(cap. 19.)*: « Et certa ratione, et Sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus; nec eas bono aut virginalis continentiae, vel etiam vidualis aequamus ».

Respondeo dicendum, quod, sicut patet in lib. 1. Hieron. contra Jovin., hic error fuit Joviniani, qui posuit, virginitatem non esse matrimonio praeferendam, qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui, 1. ad Cor. 7., virginitatem consuluit, tamquam melius bonum: et etiam ratione: tum quia bonum divinum est potius humano bono: tum quia bonum animae praefertur bono corporis: tum etiam quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae: virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei: conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam; quia vir, et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 7.; unde indubitanter virginitas praeferenda est continentiae conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis: habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum: ex quo meritum continentiae conjugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis in Joanne, respectu praemii substantialis, non autem respectu praemii accidentalis; unde August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 21.)*, quod « Joannis coelibatus, et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat ».

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior, quam continentia conjugalis; potest tamen conjugatus melior esse, quam virgo, *duplici* ratione: *primo* quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo; unde Augustinus instruit virginem in lib. de Bono Conj. *(cap. 22.)*, ut dicat: « Ego non sum melior, quam Abraham, sed melior est castitas coelibum, quam castitas nuptiarum »: et rationem postea subdit, dicens: « Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset, quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset »: *secundo*, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem; unde August. dicit in lib. de Virg. *(cap. 44.)*: « Unde scit virgo, quamvis solicita, quae sunt Domini, non forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa vero mulier, cui se praeferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicae passionis? »

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis: sed potest esse, quod bonum privatum sit melius secundum suum genus: et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur foecunditati carnali; unde August. dicit in lib. de Virg. *(cap. 9.)*, quod « foecunditas carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in conjugio, quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est ».

ARTICULUS V. 736

UTRUM VIRGINITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

(Infr. q. 155. art. 1. et q. 185. art. 4. et 4. Dist. 53. q. 3. art. 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 134.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit maxima virtutum: dicit enim Cyprianus in lib. de Virg. *(seu de habitu Virgin.)*: « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura: flos est ille Ecclesiastici germinis, decus, atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi ».

2. Praeterea. Majus praemium debetur majori virtuti: sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, un patet Matth. 13. in Glos. *(ordin. Hieron. sup. illud: Qui vero in terram bonam)*; ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Praeterea. Tanto aliqua virtus est major, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur: sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem: dicitur enim Apocal. 14. de Virginibus, quod *sequuntur Agnum, quocumque ierit:* et quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere;* ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Virg. *(cap. 46.)*: « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre martyrio [al. *monasterio*] »; et in eodem lib. *(cap. 45.)* dicit: « Praeclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est, quo loco Martyres, et quo defunctae sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur »: per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati praefertur, et similiter monasterii status.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum *dupliciter: uno modo* in aliquo genere: et *sic virginitas est excellentissima,* scilicet in genere castitatis: transcendit enim et castitatem vidualem, et conjugalem; et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo; unde et Ambrosius dicit in lib. 1. de Virg.: « Pulchritudinem quis potest majorem aestimare decore virginis, quae amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo? »: *alio modo* potest dici aliquid excellentissimum simpliciter; et sic virginitas non est excellentissima virtutum: semper enim finis excellit id, quod est ad finem; et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est: finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est *(art. praec.)*; unde ipsae virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, praeferuntur virginitati: similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhaereant Deo, martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam, et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quae possunt habere, quam virgines, quae ad hoc postponunt veneream voluptatem; et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt *illustrior portio gregis Christi;* et est *earum sublimior gloria* per comparationem ad viduas, et conjugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus: sed, sicut August. dicit in lib. 1. de QQ. Evangelii *(cap. 9.)*, « centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et tricesimus conjugatorum »; unde ex hoc non sequitur, quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quod virgines *sequuntur Agnum, quocumque ierit,* quia imitantur Christum, non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut August. dicit in lib. de Virginit. *(cap. 27)*; et ideo in pluribus sequuntur Agnum: non tamen oportet, quod magis de propinquo; quia aliae virtutes faciunt propinquius inhaerere Deo per imitationem mentis: canticum autem novum, quod solae virgines cantant, est gaudium, quod habent de integritate carnis servata.

QUAESTIO CLIII.

DE VITIO LUXURIAE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati; et *primo* de ipsa in generali; *secundo* de speciebus ejus.

Et circa primum quaeruntur quinque.

Primo. Quae sit materia luxuriae.
Secundo. Utrum omnis concubitus sit illicitus.
Tertio. Utrum luxuria sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum luxuria sit vitium capitale.
Quinto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I. 737

UTRUM MATERIA LUXURIAE SINT SOLUM CONCUPISCENTIAE, ET DELECTATIONES VENEREAE.

(Lib. 1. Ethic. cap. 5. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod materia luxuriae non solum sint concupiscentiae, et delectationes venereae: dicit enim August. in lib. 2. Conf. *(cap. 6.),* quod « luxuria ad satietatem, atque abundantiam se cupit vocari »: sed satietas pertinet ad cibos, et potus, abundantia autem ad divitias; ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias, et voluptates venereas.

2. Praeterea. Proverb. 20. dicitur: *Luxuriosa res est vinum:* sed vinum pertinet ad delectationem cibi, et potus; ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Praeterea. Luxuria dicitur esse libidinosae voluptatis appetitus: sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis; ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, et voluptates venereas.

Sed contra est, quod dicitur in lib. de Vera Relig. *(cap. 3.)* de luxuriosis: « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem »; sed seminatio carnis fit per voluptates venereas; ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in libro 10. Etymol. *(ad liter. L):* « Luxuriosus aliquis dicitur, quasi solutus in voluptates »: maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt; et ideo *circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus (dicitur autem ex consequenti, et per similitudem quamdam in quibusdam aliis materiis); ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus; unde ad Galat. 5. dicit Gloss *(interl. sup. illud: Luxuria, idolorum servitus, etc.),* quod « luxuria est quaelibet superfluitas ».

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxoriosa, vel secundum hunc modum, quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereae praebet.

Ad tertium dicendum, quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur; tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereae delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut August. dicit in 14. de Civ. Dei *(cap. 15. et 16.).*

ARTICULUS II. 738

UTRUM NULLUS ACTUS VENEREUS POSSIT ESSE SINE PECCATO.

(Mal. q. 15. art. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus actus venereus possit esse sine peccato: nihil enim videtur impedire virtutem, nisi peccatum: sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem: dicit enim Aug. in 1. Soliloq.

(cap. 10.): « Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta foeminea, corporumque ille contactus »; ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. PRAETEREA. Ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum; quia virtus corrumpitur per superfluum, et diminutum, ut dicitur 2. Ethic. *(cap. 2. et 6.)*: sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quae intantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philos. dicit in 7. Eth. *(cap. 11.)*, et sicut Hieron. dicit *(epist. 11. ad Ageruch. de Monogam. et hab. cap.: Connubia, 32. q. 2.)*, in illo actu spiritus prophetiae non tangebat corda Prophetarum; ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. PRAETEREA. Causa potior est, quam effectus: sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Aug. in lib. 1. de Nupt., et Concup. *(cap. 24.)*; ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 25.)*: « Satis responsum est haereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum, quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra praeceptum »; et loquitur de actu venereo, quo antiqui patres pluribus conjugibus utebantur; ergo non omnis actus venereus est peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum in humanis actibus est, quod est contra ordinem rationis: habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem; et ideo non est peccatum, si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem, ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid vere bonum: sicut autem est vere bonum, quod conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens, quod conservetur natura speciei humanae: sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum; unde August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 16.)*: « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis »; et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid potest impedire *dupliciter* virtutem: *uno modo* quantum ad communem statum virtutis; et sic non impeditur virtus, nisi per peccatum: *alio modo* quantum ad perfectum virtutis statum; et sic potest impediri virtus per aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum; et hoc modo usus foeminae dejicit animum non a virtute, sed ab arce, idest perfectione virtutis; unde August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 8.)*: « Sicut bonum erat, quod Martha faciebat occupata circa ministerium Sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannae in castitate conjugali laudamus, sed tamen ei bonum viduae Annae, ac multo magis Mariae virginis anteponimus ».

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 2. ad 2. et 1-2. q. 64. art. 2.)*, medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae; et ideo abundantia delectationis, quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis; et praeterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus

exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur: nec ex hoc etiam, quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius: non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo, quod secundum rationem fit: alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem: hoc tamen, quod concupiscentia, et delectatio venereorum non subjacet imperio, et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati; inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per August. 13. de Civ. Dei *(cap. 13.)*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. ibidem dicit *(loc. cit. in arg.)*, « ex concupiscentia carnis, quae regeneratis non imputatur in peccatum, tamquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato »; unde non sequitur, quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid poenale a peccato primo derivatum.

ARTICULUS III. 739

UTRUM LUXURIA, QUAE EST CIRCA ACTUS VENEREOS, POSSIT ESSE PECCATUM.

(Supr. q. 35. art. 3. et q. 36. art. 3. et 4. Dist. 33. q. 1. art. 3. q. 2. et 3. et Mal. q. 15. art. 2. et 1. Cor. lect. 3.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod luxuria, quae est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum: per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philos. in lib. 1. de Gener. Animal. *(cap. 18. et 19.)*: sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum; ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Praeterea. Quilibet potest licite uti, ut libet, eo, quod suum est: sed in actu venereo homo non utitur, nisi eo, quod suum est, nisi forte in adulterio, vel raptu; ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Praeterea. Omne peccatum habet vitium oppositum: sed luxuriae nullum vitium videtur esse oppositum; ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est, quod causa est potior suo effectu: sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5.: *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria;* ergo luxuria est prohibita.

Praterea. Gal. 5. enumeratur inter opera carnis. *(Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, etc.)*.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis praetermittatur: usus autem venereorum, sicut dictum est *(art. praec.)*, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis; et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo: et per consequens, si quid circa hoc fit, praeter id, quod ordo rationis habet, vitiosum erit: hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem, et modum rationis excedat circa venerea; et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. in eodem libro dicit *(loc. cit. in arg.)*, « semen est superfluum, quo indigetur »: dicitur enim superfluum ex eo, quod residuum est operationis virtutis nutritivae, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativae: sed aliae superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur, et ideo non refert, qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani: sed non est simile in seminis emissione, quae taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apost. dicit, 1. ad Cor. 6., contra luxuriam loquens: *Empti estis pretio magno: glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro;* ex eo ergo, quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri; unde et August. dicit in lib. de Decem Chordis *(cap. 10.)*: « Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc praecepit, ne per illecebras, et illicitas voluptates corruat templum ejus, quod esse coepisti ».

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriae non contingit in multis; eo quod homines magis sunt proni ad delectationes; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate; et accidit hoc vitium in eo, qui intantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV. 740

UTRUM LUXURIA SIT VITIUM CAPITALE.

(Mal. q. 15. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod luxuria non sit vitium capitale: luxuria enim videtur idem esse immunditiae, ut patet per Gloss. *(interl. super illud: Omnis immunditia)* ad Ephes. 5.: sed immunditia est filia gulae, ut patet per Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)*; ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Praeterea. Isidorus dicit in lib. 2. de Summo Bono *(cap. 39.)*, quod « sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis; ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis »: sed contra rationem capitalis vitii esse videtur, quod ex alio vitio oriatur; ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Praeterea. Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4.: *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiae:* sed desperatio non est vitium capitale: quinimmo ponitur filia accidiae, ut supra habitum est *(q. 35. art. 4. ad 2.)*; ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

Sed contra est, quod Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)* ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(q. 148. art. 5. et 1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, vitium capitale est, quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio, tamquam ex principali, oriri dicuntur: finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima; unde hujusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum; tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiae; unde manifestum est, quod luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quae ponitur filia gulae, est quaedam immunditia corporalis, ut supra dictum est *(q. 148. art. 6.)*; et sic objectio non est ad propositum: si vero accipiatur pro immunditia luxuriae, sic dicendum, quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriae; non autem secundum rationem causae finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 132. art. 4.)* cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod a delectationibus luxuriae praecipue aliqui abstinent propter spem futurae gloriae; quam desperatio subtrahit; et ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa, quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V. 741

UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE FILIAE LUXURIAE: CAECITAS MENTIS, INCONSIDERATIO, PRAECIPITATIO, INCONSTANTIA, AMOR SUI, ODIUM DEI, AFFECTUS PRAESENTIS SAECULI, ET HORROR FUTURI.

(Supr. q. 53. art. 6. et Mal. q. 8. art. 2. et q. 13. art. 3. et q. 15. art. 4.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae: caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror, vel desperatio futuri: quia caecitas mentis, et inconsideratio, et praecipitatio pertinent ad imprudentiam, quae invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute; ergo non debent poni speciales filiae luxuriae.

2. Praeterea. Constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est *(q. 128. et q. 137. art. 3.)*: sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiae; ergo inconstantia non est filia luxuriae.

3. Praeterea. Amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per August. 14. de Civ. Dei *(cap. ult.)*; non ergo debet poni filia luxuriae.

4. Praeterea. Isidorus *(comment. in Deut. cap. 16. cir. med.)* ponit *quatuor*, scilicet: *turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia;* ergo praedicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est auctoritas Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.)*.

Respondeo dicendum, quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est, quod superiores vires impediantur, et deordinentur in suis actibus: per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis, et delectationis; et ideo consequens est, quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet: ratio, et voluntas: sunt autem rationis *quatuor* actus in agendis; *primo* quidem simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. 13.: *Species decepit te, et con-*

cupiscentia subvertit cor tuum; et quantum ad hoc ponitur *caecitas mentis; secundus* actus est consilium de his, quae sunt agenda propter finem; et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae; unde Terentius dicit in Eunucho *(Act. 1. Scena 1.),* loquens de amore libidinoso: « Quae res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes »; et quantum ad hoc ponitur *praecipitatio,* quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est *(q. 53. art. 3.); tertius* actus est judicium de agendis: et hic etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Dan. 13. de senibus luxurioris: *Averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum;* et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio; quartus* autem actus est praeceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae, ne exequatur id, quod decrevit esse faciendum; et quantum ad hoc ponitur *inconstantia;* unde Terentius dicit in Eunucho *(loc. cit.)* de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica: « Haec verba una falsa lacrymula restinguet »: ex parte autem voluntatis consequitur *duplex* actus inordinatus; quorum *unus* est appetitus finis; et quantum ad hoc ponitur *amor sui,* quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit; et per oppositum ponitur *odium Dei,* inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam; *alius* autem est appetitus eorum quae sunt ad finem; et quantum ad hoc ponitur *affectus praesentis saeculi,* in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur *desperatio futuri saeculi,* quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. *(cap. 5.),* intemperantia maxime corrumpit prudentiam; et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis, et terribilibus ponitur pars fortitudinis: sed constantiam habere in abstinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quae ponitur pars temperantiae, sicut supra dictum est *(q. 143.);* et ideo inconstantia, quae ei opponitur, ponitur filia luxuriae: et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis, et effoeminatum reddit: secundum illud Oseae 4.: *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor;* et Vegetius dicit in lib. 1. de Re Mil. *(cap. 3. in fin.),* quod « minus mortem metuit, qui minus deliciarum norit in vita »: nec oportet, sicut saepe dictum est *(q. 35. art. 4. ad 2. et q. 118. art. 8. ad 1. et q. 148. art. 6.),* quod filiae vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quaecumque bona, quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum: sed quantum ad hoc specialiter, quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriae.

Ad quartum dicendum, quod illa, quae Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et praecipue ad locutionem pertinentes; in qua est aliquid inordinatum *quadrupliciter: uno modo* propter materiam; et sic ponuntur *turpiloquia;* quia enim *ex abundantia cordis os loquitur,* ut dicitur, Matth. 12., luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt: *secundo* ex parte causae; quia enim luxuria inconsiderationem, et praecipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter, et inconsiderate dicta, quae dicuntur *scurrilia: tertio* quantum ad finem; quia enim luxuriosus delectationem quaerit, verba

sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba *ludicra: quarto* quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter caecitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in *stultiloquia;* utpote cum suis verbis praefert delectationes, quas appetit, quibuscumque aliis rebus.

QUAESTIO CLIV.

DE LUXURIAE PARTIBUS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de luxuriae partibus.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo. De divisione partium luxuriae.
Secundo. Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.
Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.
Quarto. Utrum in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale.
Quinto. Utrum nocturna pollutio sit peccatum.
Sexto. De stupro.
Septimo. De raptu.
Octavo. De adulterio.
Nono. De incestu.
Decimo. De sacrilegio.
Undecimo. De peccato contra naturam.
Duodecimo. De ordine gravitatis in praedictis speciebus.

ARTICULUS I. 742

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES LUXURIAE; SCILICET: FORNICATIO SIMPLEX, ADULTERIUM, INCESTUS, STUPRUM, RAPTUS, ET VITIUM CONTRA NATURAM.

(4. Dist. 41. art. 4. q. 1. et 2. et Mal. q. 15. art. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur *sex* species luxuriae; scilicet: *fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam:* diversitas enim materiae non diversificat speciem: sed praedicta divisio sumitur secundum materiae diversitatem; prout scilicet aliquis commiscetur conjugatae, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri; ergo videtur, quod per hoc species luxuriae non diversificentur.

2. Praeterea. Species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium: sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic injustitiam committit; ergo videtur, quod adulterium non debet poni species luxuriae.

3. Praeterea. Sicut contingit, quod aliquis commiscetur mulieri, quae est alteri viro per matrimonium obligata; ita etiam contingit, quod aliquis

commiscetur mulieri, quae est obligata Deo per votum; sicut ergo adulterium ponitur species luxuriae, ita etiam sacrilegium species luxuriae poni debet.

4. Praeterea. Ille qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjuge inordinate utatur: sed hoc peccatum sub luxuria continetur; ergo debet inter species luxuriae computari.

5. Praeterea. Apost. 2. ad Cor. 12. dicit: *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his, qui ante peccaverunt, et non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia, quam gesserunt;* ergo videtur, quod etiam immunditia, et impudicitia debeant poni species luxuriae, sicut et fornicatio.

6. Praeterea. Divisum non condividitur dividentibus: sed luxuria condividitur praedictis: dicitur enim Gal. 5.: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt: fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*; ergo videtur, quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriae.

Sed contra est, quod praedicta divisio ponitur in Decret. 36. q. 1. *(in append. Grat. ad cap.: Lex illa).*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 2. et 3.)*, peccatum luxuriae consistit in hoc, quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur; quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* secundum materiam, in qua hujusmodi delectationem quaerit: *alio modo* secundum quod materia debita existente, non observantur aliae debitae conditiones: et quia circumstantia, inquantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus, ideo oportuit species luxuriae assignari ex parte materiae, vel objecti; quae quidem potest non convenire rationi rectae *dupliciter: uno modo,* quia habet repugnantiam ad finem venerei actus: et sic inquantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam,* quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest; inquantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natae, est *fornicatio simplex,* quae est soluti cum soluta: *alio modo* materia, in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparationem ad alios homines. Et hoc *dupliciter: primo* quidem ex parte ipsius foeminae, cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur; et sic est *incestus,* qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate junctarum: *secundo* ex parte ejus, in cujus potestate est foemina; quae si est in potestate viri, est *adulterium;* si autem est in potestate patris, est *stuprum,* si non inferatur violentia; *raptus* autem, si inferatur: diversificantur autem istae species magis ex parte foeminae, quam viri: quia in actu venereo foemina se habet sicut patiens, et per modum materiae, vir autem per modum agentis: dictum est autem *(in arg. 1.)*, quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem objecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est *(1-2. q. 18. art. 7.)*; et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, et sub injustitia: nec deformitas injustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam, ostenditur enim luxuria gravior, quae intantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum, quod quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, et sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale: et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae.

Ad quartum dicendum, quod peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quae non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est *(in corp. et 1-2. q. 18. art. 11.)*.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Gloss. *(interlin.)* dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam: impudicitia autem est, quae fit cum liberis a viro; unde videtur ad stuprum pertinere: vel etiam potest dici, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum; sicut sunt oscula, tactus, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glos. *(interl.)* ibidem dicit.

ARTICULUS II. 743

UTRUM FORNICATIO SIMPLEX SIT PECCATUM MORTALE.

(4. Dist. 41. art. 4. q. 1. corp. et q. 2 corp. et ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale: ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis: sed fornicatio connumeratur quibusdam, quae non sunt peccata mortalia: dicitur enim Act. 15.: *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione:* illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud 1. ad Timoth. 4.: *Nihil rejiciendum est, quod cum gratiarum actione percipitur;* ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Praeterea. Nullum mortalem peccatum cadit sub praecepto divino: sed Oseae 1. praecipitur a Domino: *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum;* ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Nullum peccatum mortale in Scriptura Sancta absque reprehensione commemoratur; sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione: sicut legitur, Gen. 16. de Abraham quod accessit ad Agar ancillam suam; et infra cap. 30. legitur de Jacob, quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balan, et Zelphan; et infra cap. 38. legitur, quod Judas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem; ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Praeterea. Omne peccatum mortale contrariatur charitati: sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, *neque* quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, *nec* etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam; ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Praeterea. Omne peccatum mortale ducit in perditionem aeternam: hoc autem non facit fornicatio simplex; quia super illud 1. ad Tim. 4.: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Gloss. Ambros.: « Omnis summae disciplinae christianae in misericordia, et pietate est, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit »; ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Praeterea. Sicut August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 16.)*, quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis: sed

non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale; ergo nec omnis inordinatus concubitus; quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas.

SED CONTRA est, quod dicitur Tobiae 4.: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam numquam patiaris crimen scire:* crimen autem importat peccatum mortale; ergo fornicatio, et omnis concubitus, qui est praeter uxorem, est peccatum mortale.

2. Praeterea. Nihil excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale: fornicatio autem excludit, ut patet per Apost. ad Gal. 5., ubi praemissa fornicatione, et quibusdam aliis vitiis, subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur;* ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

3. Praeterea. In Decretis dicitur 22. q. 1. *(cap. Praedicandum):* « Nosse debent, talem de perjurio poenitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et fornicatione, et de homicidio sponte commisso, et de caeteris criminalibus vitiis »; ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, seu mortale.

RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deuteron. 23. super illud: *Non erit meretrix,* etc. dicit Gloss. *(ordin. August. lib. de QQ. in Deuter. q. 37.):* « Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo »: non enim debet dici *venialis,* sed *venalis,* quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod peccatum mortale est omne peccatum, quod committitur directe contra vitam hominis: fornicatio autem simplex importat inordinationem, quae vergit in nocumentum vitae ejus, qui est ex tali concubito nasciturus: videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, et foeminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam foeminam, unam, vel plures: sicut patet in omnibus avibus: secus autem est in animalibus, in quibus sola foemina sufficit ad educationem foetus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, et hujusmodi aliis animalibus: manifestum est autem, quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instituendus, et defendendus, et in bonis tam interioribus, quam exterioribus promovendus; et ideo contra naturam hominis est, quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam foeminam, cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam: et inde est, quod naturaliter inest maribus in specie humana solicitudo de certitudine prolis: quia eis imminet educatio prolis: haec autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae foeminae matrimonium vocatur; et ideo dicitur esse de jure naturali: sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est *(1-2 q. 90. art. 2.),* consequens est, quod ista conjunctio maris ad foeminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur: qualiter autem sit apud nos determinatum, in 3. parte hujus Operis dicetur *(quam non absolvit; vid. Supplem. q. 50. et seq. et 4. Dist. 27. et seq.)* cum de matrimonii sacramento tractabitur: unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, et contra bonum prolis educandae, et ideo est peccatum mortale: nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpae cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his quae ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judaeos, et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri: quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis: Judaei autem ex lege divina instructi eam illicitam reputabant: alia vero, quae ubi ponuntur, Judaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis; unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judaeis abominabilia, ut etiam supra dictum est *(1-2. q. 103. art. 4. ad 3.)*.

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam: ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima, et summa regula; et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam, quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae; et ideo sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanae: ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino: nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem: unde Augustin. dicit in lib. 3. Confess. *(cap. 8.)*: « Cum Deus aliquid contra timorem [al. *amorem*], aut pactum quorumlibet jubet, etsi numquam ibi factum est, faciendum est »; et postea subdit: « Sicut enim in potestatibus societatis humanae major potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus ».

Ad tertium dicendum, quod Abraham, et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit *(non complevit; vid. 4. Sent.)* cum de matrimonio agetur: Judam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est *(in corp. art.)*, dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nasciturae.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione aeterna, inquantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur, per quam poeniteat, et inquantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso: non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari: et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiae: ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis; et ideo gulae actus ex suo genere non est peccatum mortale: esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitae ejus immutaret; sicut patet de Adam: nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quae sub luxuria continentur; minus enim est concubitus cum uxore, qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. 744

UTRUM FORNICATIO SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

(Mal. q. 1. art. 1. ad 3. et q. 2. art. 10. corp. et q. 15 art. 2. ad 6.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum: tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex majori libidine procedit: sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim in Gloss. *(interl. implicit., et ex Lyrano super illud: Melius est nubere),* 1. ad Cor. 7., quod « ardor libidinis in luxuria est maximus »; ergo videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Praeterea. Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit: sicut gravius peccat, qui percutit patrem, quam qui per cutit extraneum: sed, sicut dicitur 1. Cor. 6., *qui fornicatur, in corpus suum peccat,* quod est homini conjunctissimum; ergo videtur, quod fornicatio, sit gravissimum peccatum.

3. Praeterea. Quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum, quod contra illud committitur, videtur esse gravius: sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex praedictis *(art. praec.)*; est etiam contra Christum, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est, quod Greg. dicit *(implic. lib. 33. Moral. cap. 11.),* quod peccata carnalia sunt minoris culpae, quam peccata spiritualia.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi *dupliciter: uno modo* secundum se: *alio modo* secundum accidens: secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum, cui peccatum opponitur: fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri; et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis, quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum, et alia hujusmodi: minus est autem peccatis, quae sunt directe contra Deum, et peccato, quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido, quae aggravat peccatum, est quae consistit in inclinatione voluntatis: libido autem, quae est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum; et hoc modo libido in fornicatione est maxima: et inde est, quod Augustinus dicit in lib. de Agone Christiano *(id hab. express. serm. 250. de Temp. cap. 2.),* quod « inter omnia Christianorum certamina duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, et rara victoria »; et Isidorus dicit in lib. 2. de Summo Bono *(cap. 39.),* quod « magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per aliquod aliud »; quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur; inquantum scilicet indebite resolvit illud, et inquinat, et alteri commiscet: nec tamen propter hoc sequitur, quod fornicatio sit gravissimum

peccatum; quia ratio in homine praevalet corpori; unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanae, inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri: magis autem pertingit ad rationem speciei, qui actu jam participat speciem, quam qui est potentia homo; et secundum hoc etiam homicidium est gravius, quam fornicatio, et omnes luxuriae species, tamquam magis bono speciei humanae repugnans: bonum etiam divinum est majus bono speciei humanae; et ideo etiam peccata, quae sunt contra Deum, sunt majora: nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia: sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi; ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud 1. ad Cor. 6.: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est;* unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quam fornicatio.

ARTICULUS IV. 745

UTRUM IN TACTIBUS, ET OSCULIS CONSISTAT PECCATUM MORTALE.

(1-2. q. 74. art. 10. et Veri. q. 15. art. 4. et Mal. q. 15. art. 2. ad 18. et Eph. 5.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in tactibus, et osculis non consistat peccatum mortale: Apost. enim ad Ephes. 5. dicit: *Fornicatio autem, et omnis immunditia, aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos:* subdit autem: *Aut turpitudo,* Gloss. *(interlin. vetus Ms.),* ut in osculis et amplexibus; *aut stultiloquium,* ut blanda verba: *aut scurrilitas,* quae stultis curialitas dicitur, idest jocularitas. Postea autem subdit: *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi, et Dei:* ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio, aut scurrilitate; ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Praeterea. Fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc, quod per eam impeditur bonum prolis generandae, et educandae: sed ad hoc nihil operantur oscula, et tactus, sive amplexus; ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Praeterea. Illa quae secundum se sunt peccata mortalia, numquam possunt beni fieri: sed oscula, et tactus, et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato; ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed contra. Minus est aspectus libidinosus, quam tactus, amplexus, vel osculum: sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. 1.: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est in corde suo;* ergo multo magis osculum libidinosum, et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Praeterea. Cyprianus ad Pomponium de Virginit. *(lib. 1. epist. 11.)* dicit: « Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipse confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur! »; ergo per praedicta homo fit reus criminis, idest peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale *dupliciter: uno modo* secundum speciem suam; et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale: pos-

sunt enim haec absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriae, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam: *alio modo* dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa: sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad haeresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam: dictum est autem supra *(1-2. q. 74. art. 7. et 8.)*, quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum; et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliae luxuriae species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum; et ideo cum oscula, et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia; et sic solum dicuntur libidinosa; unde hujusmodi, secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad praecedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula, et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanae, procedunt tamen ex libidine, quae est radix hujusmodi impedimenti: et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULUS V. 746

UTRUM POLLUTIO NOCTURNA SIT PECCATUM.

(Part. 3. q. 80. art. 7. et 4. Dist. 8. art. 4. q. 1. ad 1. et q. 2. per tot. et opusc. 64. cap. 16.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum: meritum enim, et demeritum habent fieri circa idem: sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiae impetravit, ut dicitur 3. Reg. 3., et 2. Paral. 1.; ergo in dormiendo potest aliquis demereri: et ita videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Praeterea. Quicumque habet usum rationis, potest peccare: sed in dormiendo aliquis habet usum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et praeeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens; ergo in dormiendo potest aliquis peccare; et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur, quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Praeterea. Frustra increpatur, et instruitur, qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem: sed homo in somnis instruitur a Deo, et increpatur, secundum illud Job 33.: *Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina;* ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere, vel peccare; et sic videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum.

Sed contra est, quod August. dicit 12. super Gen. ad liter. *(cap. 15.)*: « Ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam, et veram commixtionem corporum non discernatur, continue movetur caro, et sequitur, quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est ».

Respondeo dicendum, quod nocturna pollutio *dupliciter* potest considerari: *uno modo* secundum se: et *hoc modo non habet rationem peccati:* omne enim peccatum dependet ex judicio rationis quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum judicio rationis reprimi potest, et ideo, sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati: in dormiendo autem ratio non habet liberum judicium; nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in primo dicta sunt *(q. 84. art. 8.);* et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus, aut amens: *alio modo* potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quae potest esse *triplex: una* quidem corporalis: cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis, vel resoluti; sicut etiam contingit, quod natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum; si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (puta cum causata est ex superfluitate cibi vel potus), tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa: si autem superabundantia, vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis, nec in se, nec in sua causa: *alia* vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis, et interior; puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui: cogitatio autem, quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa; puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae, vel horroris: contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quae fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium, et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus, ex quibus sequitur pollutio; et secundum hoc Philosophus dicit in 1. Ethicor. *(cap. ult.),* quod « inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum, quam quorumlibet »; et Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam *(cap. 15. ad fin.),* quod « propter bonam animae affectionem quaedam ejus merita etiam in somnis clarent »; et sic patet, quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae: quandoque tamen contingit, quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio: et tunc non habet rationem culpae, nec in se, nec in sua causa; *tertia* vero causa est spiritualis extrinseca; puta cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum; et hoc quidem *quandoque* est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones; unde et in sero cantatur:

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora;

quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia daemonis: sicut in Collationibus Patrum *(collat. 22. cap. 6.)* legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante,

ut impediretur a sacra Communione; sic igitur patet, quod nocturna pollutio numquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati praecedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum praecedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam *(cap. 25.)*.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod vires sensitivae interiores magis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo: semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere, ut in 1. parte dictum est *(q. 84. art. 8.)*; et ideo non imputatur ei ad culpam, quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cogitationis humanae; et ideo nihil prohibet, hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni, vel mali.

ARTICULUS VI. 747

UTRUM STUPRUM DEBEAT PONI UNA SPECIES LUXURIAE.

(Supr. art. 1. et 4. Dist. 41. art. 4. q. 1. et 2. et Mal. q. 15. art. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod stuprum non debeat poni una species luxuriae: stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis 36. q. 1. *(in append. Grat. ad cap.: Lex illa)*: sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem; ergo stuprum non debet poni species luxuriae a fornicatione distincta.

2. Praeterea. Ambros. dicit in lib. de Patriarchis *(seu lib. 1. de Abraham, cap. 4.)*: « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est »: sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia; cum ergo adulterium ponatur species luxuriae, videtur, quod stuprum species luxuriae poni non debeat.

3. Praeterea. Inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam, quam ad luxuriam pertinere: sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, scilicet patri puellae, quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare: et agere actione injuriarum contra stupratorem; ergo stuprum non debet poni species luxuriae.

Sed contra est, quod stuprum proprie consistit in actu venereo, quo virgo defloratur; cum igitur luxuriae propriae sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriae.

Respondeo dicendum, quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii: luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 4.)*: in virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellae, quae ex hoc quod violatur nulla pactione conjugali praecedente, et impeditur a legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, a quo re-

trahebatur ne signaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia solicitudinem gerit, secundum illud Eccli. 42.: *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis;* et ideo manifestum est, quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriae species.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimonii, non tamen est soluta a patris potestate: habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri; unde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus, qui fit cum meretricibus, idest mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam *(interl.)* 2. ad Cor. 12. super illud: *Qui non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione,* etc.

Ad secundum dicendum, quod Ambros. ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriae; unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere praeter uxorem, quod patet ex hoc quod subdit: *Nec viro licet, quod mulieri non licet;* et hoc modo etiam accipitur, Num. 5., ubi dicitur: *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro,* etc.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri: fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato injustitiae: quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quae a delectabilibus non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem *duplicem* injuriam annexam: *unam* quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere; unde dicitur Exod. 22.: *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem: si* autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis, quam virgines accipere consueverunt: aliam* vero injuriam facit patri puellae: unde et ei secundum legem tenetur ad poenam: dicitur enim Deut. 22.: *Si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem: et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae:* et hoc ideo non videatur ludibrium fecisse, ut August. dicit *(in lib. QQ. in Deut. q. 34.).*

ARTICULUS VII. 748

UTRUM RAPTUS SIT SPECIES LUXURIAE DISTINCTA A STUPRO.

(Supr. art. 1. et 4. Dist. 41. art. 4. q. 1. et q. 2. et ad 6. et Mal. q. 15. art. 3.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod raptus non sit species luxuriae distincta a stupro: dicit enim Isid. in lib. 5. Etymolog. *(cap. 26.),* quod « stuprum, idest raptus, proprie est illicitus coitus a corrumpendo dictus: unde et qui raptu potitur, stupro fruitur »; ergo videtur, quod raptus non debeat poni species luxuriae a stupro distincta.

2. Praeterea. Raptus videtur quamdam violentiam importare: dicitur enim in Decretis 36. q. 1. *(in append. Grat. ad cap.: Lex illa),* quod « raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur »: sed hoc, quod violentia alicui inferatur, per accidens se

habet ad luxuriam, quae per se respicit delectationem concubitus; ergo videtur, quod raptus non debeat poni determinata species luxuriae.

3. Praeterea. Peccatum luxuriae per matrimonium cohibetur: dicitur enim 1. ad Cor. 7.: *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat:* sed raptus impedit matrimonium sequens: dicitur enim in Concilio Meldensi *(habet. cap.: Placuit, 36. q. 2.):* « Placuit, ut hi qui rapiunt foeminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint »; ergo raptus non est determinata species luxuriae.

4. Praeterea. Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriae: sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat; ergo raptus non debet poni determinata species luxuriae.

Sed contra est, quod raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit *(lib. 5. Etym. cap. 26.):* sed hoc pertinet ad peccatum luxuriae; ergo raptus est species luxuriae.

Respondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae: et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro: quandoque autem invenitur raptus sine stupro: quandoque vero stuprum sine raptu; concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam: quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini; puta cum ipsa consentit, ut per violentiam de domo patris abstrahatur: differt etiam violentia, et raptus alio modo; quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, et violenter corrumpitur: quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali: qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus: invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam; unde Symmachus Papa dicit *(in epist. 5. ad Caesarium, cap. 4. Concil. et hab. cap.: Raptores, 36. q. 2.):* « Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur »; stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiae videtur procedere ex magnitudine concupiscentiae, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiae inferendae.

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum, quae sunt aliis desponsatae, et aliter de raptu illarum, quae non sunt aliis desponsatae, illae enim quae sunt aliis desponsatae, restituendae sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent: illae autem quae non sunt aliis desponsatae, primo restituendae sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere: si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur, tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem: nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum; quod autem dicitur in praedicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum; unde Hieronymus *(hab. cap.: Tria, 36. q. 2.),* contrarium dicit: « Tria, inquit, conjugia legitima in Scripturis leguntur; primum est, virgo casta in virginitate viro data legi-

time: secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro, et illi per vim copulata, si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae ejus: tertium autem est, quando aufertur ei, et traditur alter de voluntate patris: vel potest intelligi de illis quae sunt aliis desponsatae, et maxime per verba de praesenti.

Ad quartum dicendum, quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa; et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus; unde Gelasius Papa dicit *(hab. cap.: Lex, 36. q. 1.)*: « Lex illa praeteritorum Principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta ».

ARTICULUS VIII. 749

UTRUM ADULTERIUM SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIAE AB ALIIS DISTINCTA.

(4. Dist. 41. art. 4. q. 2. et Mal. q. 15. art. 3. corp.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod adulterium non sit determinata species luxuriae ab aliis distincta: dicitur enim adulterium ex eo, quod aliquis ad alteram accedit praeter suam, sicut dicit quaedam Gloss. super Exod. *(ordin. super illud cap. 20.: Non moechaberis; et est Aug. in lib. QQ. sup. Exod. q. 71.)*: sed alia mulier praeter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis; ergo videtur, quod adulterium non sit species luxuriae ab aliis distincta.

2. Praeterea. Hieron. dicit *(lib. 1. contr. Jovin. et hab cap.: Origo, 32. q. 4.)*: « Nihil interest, ex qua causa quis insaniat; unde Sixtus Pythagoricus in sententiis: Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem »; et pari ratione in quamlibet aliam mulierem: sed in omni luxuria est amor ardentior debito; ergo adulterium invenitur in omni luxuria; non ergo debet poni luxuriae species.

3. Praeterea. Ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati: sed in stupro, et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis: quia utrobique violatur mulier alienae potestati subjecta; ergo adulterium non est determinata species luxuriae ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Leo Papa dicit *(id hab. Aug. lib. de Bono Conjug. cap. 4.; vide append. Grat. ad 2.: Illae autem, 32. q. 5.)*, quod « adulterium committitur, cum vel propriae libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera contra pactum conjugale concumbitur »: sed hoc importat specialem deformitatem luxuriae; ergo adulterium est determinata species luxuriae.

Respondeo dicendum, quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum; in quo quidem *dupliciter* contra castitatem, et humanae generationis bonum aliquis delinquit: *primo* quidem, inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriae educandae: *alio modo,* quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, et sic impedit bonum prolis alienae: eadem ratio est de muliere conjugata, quae per adulterium corrumpitur; unde dicitur Eccli. 23.: *Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit,* in qua scilicet praecipitur: *Non moechaberis: et secundo*

in virum suum deliquit, in quo facit contra certitudinem prolis ejus: *tertio in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi,* quod est contra bonum propriae prolis: sed *primum* est commune in omnibus peccatis mortalibus: *alia* vero *duo* specialiter pertinent ad deformitatem adulterii; unde manifestum est, quod adulterium est determinata species luxuriae, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod si ille qui habet uxorem ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari: *vel* ex parte sua; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: *vel* ex parte mulieris ad quam accedit; et sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus accedit ad uxorem alterius; quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas conditiones mulierum, ad quas accedit: dictum est autem supra *(art. 1. huj. q.),* quod species luxuriae accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.):* adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet; et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari, et magis ille, qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda; et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri; et propter hoc ponuntur diversae luxuriae species: de aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in 3. parte *(sed non absolvit; vid. 4. Dist. 41.)* cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX. 750

UTRUM INCESTUS SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIAE.

(Supr. art. 1. corp. et 4. Dist. 41. art. 4. q. 1. et 2. et Mal. q. 15. art. 3.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod incestus non sit species determinata luxuriae: incestus enim dicitur per privationem castitatis: sed castitati universaliter opponitur luxuria; ergo videtur, quod incestus non sit species luxuriae, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Praeterea. In Decretis dicitur 36. q. 1. *(in append. Grat. ad cap.: Lex illa),* quod incestus est consanguinearum, vel affinium abusus: sed affinitas differt a consanguinitate; ergo incestus non est una species luxuriae, sed plures.

3. Praeterea. Illud, quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii: sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme; alias nullo tempore licuisset; ergo incestus non est determinata species luxuriae.

Sed contra est, quod species luxuriae distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur: sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum, vel affinium, ut dictum est *(in arg. 2. et art. 1. huj. q.)*; ergo incestus est determinata species luxuriae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 6. huj. q.)*, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum: in usu autem consanguinearum, vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae *triplici* ratione. *Primo* quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quod apud antiquos, ut Valerius Maximus refert *(lib. 2. cap. 1. n. 7.)*, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent: manifestum est autem secundum praedicta *(q. 142. art. 4. et q. 151. art. 4.)*, quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudo honorificentiae contraria; unde de his homines verecundantur; et ideo incongruum est, quod talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem; et haec causa videtur exprimi Levit. 18., ubi dicitur: *Mater tua est, non revelabis turpitudinem ejus;* et idem postea dicitur in aliis. *Secunda* ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari; unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereae commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam ; et ideo in veteri lege illae personae specialiter videntur prohibitae esse, quas necesse est simul commorari. *Tertia* ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum: dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui; unde August. dicit 15. de Civ. Dei *(cap. 16.)*: « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis, atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos ». Addit etiam Aristoteles *quartam* rationem in 2. Politicor. *(cap. 2. cir. med.)*, quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat; unde manifestum est, quod incestus est determinata luxuriae species.

Ad primum ergo dicendum, quod abusus conjunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis; tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum, quod persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam; et ideo quia unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas, et affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commixtione personarum conjunctarum aliquid est, quod est secundum se indecens, et repugnans naturali rationi; sicut quod commixtio fiat inter parentes, et filios, quorum est per se, et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus; unde Philos. dicit in 9. de Animal. *(cap. 47.)*, quod quidam equus, qui deceptus fuit, ut matri commisceretur, seipsum praecipitavit quasi prae horrore; eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes: aliae vero personae, quae non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum consuetudinem, et legem humanam, vel divinam: quia, ut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, usus venereorum, qui ordinatur ad bonum commune, subjacet legi; et ideo, sicut August. dicit 15. de Civ. Dei

(cap. 16. cir. princ.): « Commixtio sororum, et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente ».

ARTICULUS X. 751

UTRUM SACRILEGIUM POSSIT ESSE SPECIES LUXURIAE.

(Supr. art. 1. ad 3. et 4. Dist. 41. art. 4. q. 2. ad 7.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non possit esse species luxuriae: eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis: sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est *(q. 99.)*; ergo sacrilegium non debet poni species luxuriae.

2. Praeterea. In Decret. 36. q. 1. *(in append. Grat. ad cap.: Lex illa)* sacrilegium non ponitur inter alia, quae ponuntur species luxuriae; ergo videtur, quod non sit luxuriae species.

3. Praeterea. Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera: sed sacrilegium non ponitur species gulae, aut alterius hujusmodi vitii; ergo etiam non debet poni species luxuriae.

Sed contra est, quod August. dicit 15. de Civ. Dei *(cap. 16.)*, quod « si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? »: sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii; ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium: sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam; ergo sacrilegium est luxuriae species.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(implic. q. 99. art. 1. et art. 2. ad 2. et 1-2. q. 18. art. 17.)*, actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum, quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii: manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent, et servant virginitatem, ut patet per Augustinum in lib. de Virginit. *(cap. 8.)*; unde manifestum est, quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii; et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriae.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species; et sic aliqua luxuriae species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur illa, quae sunt species luxuriae secundum seipsa: sacrilegium autem est species luxuriae, secundum quod ordinatur ad alterius vitii finem; et potest concurrere cum diversis luxuriae speciebus: si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus: si autem abutatur virgine Deo sacrata, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii: inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum: et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundum leges civiles gravius punitur, quam alius raptus:

unde Justinianus Imperator dicit *(lib.: Si quis, cap.: de Epis. et Cler.)*: « Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur ».

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacrata: res autem sacrata est, *vel* persona sacrata, quae concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam: *vel* quae concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam: potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; puta si aliquis ex ira injuriam inferat personae sacrae, vel si gulose cibum sacrum assumat, sacrilegium committit: specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriae, quae opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquae personae specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI. 752

UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT SPECIES LUXURIAE.

(4. Dist. 41. art. 4. q. 2.).

Ad undecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam non sit species luxuriae, quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae *(art. 1. huj. q.)* nulla fit mentio de vitio contra naturam; ergo non est species luxuriae.

2. Praeterea. Luxuria opponitur virtuti; et ita sub malitia continetur: sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philos. in 7. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

3. Praeterea. Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supradictis *(q. praec. art. 1.)*: sed vitium contra naturam consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi; ergo vitium contra naturam non est species luxuriae.

Sed contra est, quod 2. Cor. 12. connumeratur aliis luxuriae speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia;* ubi dicit Gloss. *(interl.)*: « Immunditia, idest luxuria contra naturam ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 6. et 9. huj. q.)*, ibi est determinata luxuriae species, ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quae facit indecentem actum venereum: quod quidem potest esse *dupliciter*: *uno* quidem *modo*, quia repugnat rationi rectae; quod est commune in omni vitio luxuriae; *alio modo*, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanae speciei, quod *dicitur vitium contra naturam*, quod quidem potest *pluribus* modis contingere: *uno* quidem *modo*, si absque omni concubitu causa delectationis venereae pollutio procuretur; quod pertinet ad peccatum *immunditiae*, quam quidam *mollitiem* vocant: *alio modo*, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*: *tertio* si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel foeminae ad foeminam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1., quod dicitur *sodomiticum vitium*: *quarto* si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos, et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriae, quae non repugnant humanae naturae; et ideo praetermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam; et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio; et hoc est, quod quaeritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII. 753

UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT MAXIMUM PECCATUM INTER SPECIES LUXURIAE.

(Infr. q. 170. art. 1. ad 2. et 1-2. q. 73. art. 7. et 4. Dist. 41. art. 4. q. 3.).

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae: tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati: sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quae vergunt in injuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri injuriatur; ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae.

2. Praeterea. Illa peccata videntur esse gravissima, quae contra Deum committuntur: sed sacrilegium directe committitur contra Deum: quia vergit in injuria divini cultus; ergo sacrilegium est gravius peccatum, quam vitium contra naturam.

3. Praeterea. Tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam, quam magis diligere debemus: sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam; ergo incestus est gravius peccatum, quam vitium contra naturam.

4. Praeterea. Si vitium contra naturam est gravissimum, videtur, quod tanto sit gravius, quanto est magis contra naturam: sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiae, seu mollitiei; quia hoc videtur esse maxime secundum naturam, ut alterum sit agens, et alterum sit patiens; ergo secundum hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam: hoc autem est falsum; ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Adulter. Conjug. *(hab. in lib. de Bono Conjug. cap. 9. et 11. et hab. cap.: Adulterii, 32. q. 7.)*, quod « omnium horum vitiorum, scilicet quae ad luxuriam pertinent, pessimum est, quod contra naturam fit ».

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent: principia autem rationis sunt ea, quae sunt secundum naturam: nam ratio, praesuppositis his, quae sunt a natura determinata, disponit alia, secundum quod convenit: et hoc apparet tam in speculativis, quam in practicis: et ideo sicut in speculativis error circa ea, quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus, et turpissimus; ita in agendis agere contra ea, quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum, et turpissimum; quia ergo in vitiis, quae sunt contra naturam,

transgreditur homo id, quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est, quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum : post quod est incestus, qui, sicut dictum est *(art. 9. huj. q.)*, est contra naturalem reverentiam, quam personis conjunctis debemus : per alias autem luxuriae species praeteritur solum id, quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum : magis autem repugnat rationi, quod aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum injuria alterius; et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine injuria alterius personae, est minima inter species luxuriae: major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam; et ideo adulterium est gravius, quam stuprum : et utrumque aggravatur per violentiam; propter quod raptus virginis est gravius, quam stuprum, et raptus uxoris, quam adulterium : et haec omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est *(art. 10. huj. q. ad 2.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectae est ab homine; ita ordo naturae est ab ipso Deo : et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturae; unde Aug. dicit in lib. 3. Confess. *(cap. 8. cir. princ.)* : « Flagitia, quae sunt contra naturam, ubique, ac semper detestanda, atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt, quae si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quae non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo : violatur quippe ipsa societas, quae eum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur ».

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est *(in solut. praec.)*, et tanto sunt graviora, quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior, et stabilior, quam quilibet alius ordo superadditus.

Ad tertium dicendum, quod unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei, quam quodcumque aliud individuum : et ideo peccata, quae sunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei, quam ex omissione debiti usus; et ideo inter vitia, quae sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum : gravissimum autem est peccatum bestialitatis : quia non servatur debita species; unde super illud Gen. 37. : *Accusavit fratres suos de crimine pessimo,* dicit Gloss. *(interlin.)*, quod cum pecoribus miscebantur : post hoc autem est vitium sodomiticum, cum ibi non servatur debitus sexus : post hoc autem est peccatum ex eo, quod non servatur *debitus modus* concumbendi : magis autem si non sit *debitum vas,* quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUAESTIO CLV.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIAE, ET PRIMO DE CONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiae; et *primo,* de continentia; *secundo,* de clementia; *tertio,* de modestia: circa *primum* considerandum est de continentia, et de incontinentia.

Circa continentiam quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum continentia sit virtus.
Secundo. Quae sit materia ejus.
Tertio. Quod sit ejus subjectum.
Quarto. De comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS I. 754

UTRUM CONTINENTIA SIT VIRTUS.

(1–2. q. 85. art. 3. ad 2. et part. 3. q. 7. art. 2. ad 3. et Veri. q. 14. art. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod continentia non sit virtus: species enim non condividitur generi: sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philos. in 7. Ethic. *(cap. 1 et 9.);* ergo continentia non est virtus.

2. Praeterea. Nullus utendo virtute peccat; quia secundum Aug. in lib. 2. de Lib. Arbitr. *(cap. 18. et 19.),* virtus est, qua nemo male utitur: sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquod bonum facere, et ab eo se contineat; ergo continentia non est virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis: sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Gloss. *(interl. super illud.: Fides, modestia, etc.).* Gal. 5., quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet; ergo continentia non est virtus.

Sed contra. Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus: sed continentia est hujusmodi: dicit enim Andronicus, quod continentia est habitus invictus a delectatione; ergo continentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiae *dupliciter* sumitur a diversis. *Quidam* enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet: unde et Apost. ad Gal. 5. continentiam castitati conjungit; et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas; unde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quae de virginitate, quam supra diximus virtutem *(q. 152. art. 3.)*: *alii* vero dicunt, continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis quae in eo vehementes existunt; et hoc modo accipit Phil. continentiam in 7. Ethic.; hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum *(collat. 12. cap. 10. et 11.)*: hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur:

non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae; et ideo Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. ult.)*, quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta; inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit a virtute: largius tamen accipiendo nomen virtutis, pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere, continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc, in quo deficit a virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem; et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi: quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi: unde ille solus vere continens dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam: rationi autem rectae opponuntur concupiscentiae pravae, sicut et rationi perversae opponuntur concupiscentiae bonae; et ideo proprie, et vere continens est, qui persistit in ratione recta, abstinens a concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens a concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS II. 755

UTRUM MATERIA CONTINENTIAE SINT CONCUPISCENTIAE DELECTATIONUM TACTUS.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 46.)*: « Generale decorum ita est, ac si aequabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem »: sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus; ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Praeterea. Nomen continentiae ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectae, sicut dictum est *(art. praec.)*: sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta, quam concupiscentiae delectabilium tactus; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quae est insaniae similis, ut Seneca dicit *(lib. 1. de Ira, cap. 1.)*; ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Praeterea. Tullius dicit in 2. Rhetor. *(seu de Invent.)*, quod « continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur »: cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum, quam delectabilium tactus, secundum illud 1. ad Timoth. ult.: *Radix omnium malorum est cupiditas;* ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Praeterea. Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum: sed continentia, solum circa usum venereorum

consuevit dici; ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

5. Praeterea. Inter delectationes tactus quaedam sunt non humanae, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum: sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 5.)*; non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactus.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 4.)*, quod « continentia, et incontinentia sunt circa eadem, circa quae temperantia, et intemperantia »: sed temperantia, et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est *(q. 141. art. 4.)*; ergo etiam continentia, et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

Respondeo dicendum, quod nomen continentiae refraenationem quamdam importat; inquantum scilicet tenet se aliquis, ne passiones sequatur; et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones, quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo: non autem proprie est circa illas passiones, quae important retractionem quamdam; sicut timor, et alia hujusmodi: in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo, quod ratio dictat, ut supra dictum est *(q. 123. art. 3. et 4.)*; est autem considerandum, quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est *(elicitur ex q. 26. art. 3. 7. et 8.)*; et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae; quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent; et ideo continentia, et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia, in qua est optimum hominem refraenari; ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua est optimum, et difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem, et secundum quid potest dici in quacumque alia materia; et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat: ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio laesum, quam inclinationem naturalem; et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens irae, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiae, et hujusmodi, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 4.)*, videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturae; et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes, vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi; et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiae, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores, quam delectationes ciborum; et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam, et incontinentiam dicere, quam circa cibos; licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum, quod continentia est bonum rationis humanae; et ideo attenditur circa passiones, quae possunt esse homini connaturales; unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 5.)*, quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum, vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundum quid.

ARTICULUS III. 756

UTRUM SUBJECTUM CONTINENTIAE SIT VIS CONCUPISCIBILIS.

(Supr. q. 53. art. 5. ad 3. et 1-2. q. 58. art. 3. ad 2. et 3. Dist. 33. q. 2. art. 4. q. 2. et 7. Ethic. lect. 10.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod subjectum continentiae sit vis concupiscibilis: subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiae: sed materia continentiae, sicut dictum est *(art. praec.)*, sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quae pertinet ad vim concupiscibilem; ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Praeterea. Opposita sunt circa idem: sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem: dicit enim Andronicus, quod « incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali »; ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Praeterea. Subjectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem concupiscibilem, et irascibilem: sed continentia non est in ratione; quia sic esset virtus intellectualis: neque etiam in voluntate; quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate: nec etiam est in irascibili; quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est *(art. praec. ad 2.)*; ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

Sed contra. Omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae: sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo continentia non est in vi concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione, quam habet, dum subjicitur opposito vitio: concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens; quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes; unde manifestum est, quod continentia non est in concupiscibili, sicut in subjecto: similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi: prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem: incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis; et ideo oportet, quod continentia sit, sicut in subjecto,

in illa vi animae, cujus actus est electio: et haec est voluntas, ut supra habitum est *(1-2. q. 13. art. 1.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quae est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens; unde oportet, quod sit in alia vi; quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas media est inter rationem, et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri: in eo autem qui est continens, movetur a ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili: et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili: quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate, sicut in subjecto; est tamen in potestate voluntatis eis resistere; et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV. 757

UTRUM CONTINENTIA SIT MELIOR, QUAM TEMPERANTIA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod continentia sit melior, quam temperantia: dicitur enim Eccli. 26.: *Omnis (autem) ponderatio non est digna continentis animae;* ergo nulla virtus potest continentiae adaequari.

2. Praeterea. Quanto aliqua virtus meretur majus praemium, tanto potior est: sed continentia videtur mereri majus praemium: dicitur enim 2. ad Timoth. 2.: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit:* magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones, et concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes; ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

3. Praeterea. Voluntas est dignior potentia, quam vis concupiscibilis: sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet *(art. praec. in corp. et ad 1.);* ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)*, et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiae, sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, nomen continentiae *dupliciter* accipitur: *uno modo*, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis: et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt *(q. 152. art. 5.)* de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam: *alio modo* potest accipi nomen continentiae, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quae sunt in homine vehementes: et secundum hoc temperantia est multo potior, quam continentia; quia bonum virtutis laudabile est ex eo, quod est secundum rationem: plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas; unde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest *dupliciter* intelligi: *uno modo,* secundum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur, quod *omnis ponderatio non est digna animae continentis* in genere castitatis; quia nec etiam foecunditas carnis, quae quaeritur in matrimonio, adaequatur continentiae virginali, vel viduali, ut supra dictum est *(q. 152. art. 4. et 5.): alio modo* potest intelligi, secundum quod nomen continentiae sumitur communiter pro omni abstinentia a rebus illicitis; et sic dicitur, quod omnis ponderatio non est digna animae continentis, quia non recipit aestimationem auri, vel argenti, quae commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas ejus ex *duplici* causa procedere potest: *quandoque* enim procedit ex causa corporali: quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum, quam alii: et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas, quam alii; et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum; magnitudo vero auget; *quandoque* vero debilitas, vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spirituali laudabili, puta ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato; et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum ratione suae causae; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi, quam vis concupiscibilis; unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc, quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUAESTIO CLVI.

DE INCONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de incontinentia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.
Secundo. Utrum incontinentia sit peccatum.
Tertio. De comparatione incontinentiae ad intemperantiam.
Quarto. Quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

ARTICULUS I. 758

UTRUM INCONTINENTIA PERTINEAT AD ANIMAM, AN AD CORPUS.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus: diversitas enim sexuum non est ex parte animae; sed ex parte corporis: sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam: dicit enim Philos. in 7. Ethic. *(cap. 5.),* quod mulieres non dicun-

tur neque continentes, neque incontinentes; ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Praeterea. Id, quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem: sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philos. in 7. Eth. *(cap. 7.)*, quod maxime acuti, idest cholerici, et melancholici secundum irrefraenatam concupiscentiam sunt incontinentes; ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Praeterea. Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur : sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum ; ergo incontinentia magis pertinet ad carnem, quam ad animam.

Sed contra est, quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam: differt autem secundum rationem continentiae, et incontinentiae: bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philos. in 7. Ethic. *(cap. 3. et 6.)*; ergo incontinentia maxime est ex parte animae.

Respondeo dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei, quod est causa per se, quam ei, quod solam occasionem praestat: id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem praestat incontinentiae: ex dispositione enim corporis potest contingere, quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici: sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae, sed occasio sola ; eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo insurgant, quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae, neque incontinentiae; quia non salvatur in eis judicium rationis quod continens servat, et incontinens deserit ; et sic relinquitur, quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit *duobus* modis, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*: *uno modo*, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur: quae quidem vocatur irrefraenata incontinentia, vel praevolatio *(temeritas)* : *alio modo*, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo, quod ratio judicavit, unde haec incontinentia vocatur debilitas ; et sic patet, quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utentes; quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae, quae sunt sine corporeis instrumentis, idest ad actum intellectus, et voluntatis; inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi; et secundum hoc quia foemina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhaereat, quibuscumque inhaeret: etsi raro in aliquibus aliter accidit, secundum illud Prov. ult. 10. : *Mulierem fortem quis inveniet ?* Et quia id quod est parvum, vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philos. loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat; et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes; quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit, quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis: impetus autem passionis provenire solet: *vel* ex velocitate, sicut in cholericis: *vel* ex vehementia, sicut

in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur; sicut e contrario contingit, quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo, quod debiliter inhaeret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est *(in solut. praec.)*, quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut etiam in mulieribus: haec autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiae occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II. 759

UTRUM INCONTINENTIA SIT PECCATUM.

(Supr. q. 15. art. 2. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non sit peccatum; quia, ut August. dicit in lib. 3. de Lib. Arb. *(cap. 18.)*, «nullus peccat in eo, quod vitare non potest»: sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8.: *Scio, quod non possum esse continens, nisi Deus det;* ergo incontinentia non est peccatum.

2. Praeterea. Omne peccatum in ratione videtur consistere: sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis; ergo incontinentia non est peccatum.

3. Praeterea. Nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat: sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens: dicit enim Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 10.)* quod Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: *Vivo ego, jam non ego;* ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est, quod connumeratur aliis peccatis, 2. ad Timoth. 3., ubi dicitur: *Criminatores, incontinentes, immites,* etc.; ergo incontinentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid *tripliciter. Uno modo* proprie, et simpliciter: et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia *(q. praec. art. 2.)*; et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione: *uno modo* ex eo, quod incontinens recedit ab eo, quod est secundum rationem: *alio modo* ex eo, quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus; et ideo Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 8.)*, quod incontinentia vituperatur, non solum ut peccatum, quod scilicet est per recessum a ratione, sed sicut malitia quaedam, inquantum pravas concupiscentias sequitur. *Alio modo* incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem inquantum homo recedit ab eo, quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum, et aliorum hujusmodi, quae secundum se videntur esse bona; circa quae non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est *(q. praec. art. 2. ad 3.)*; et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo, quod non servet modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. *Tertio modo* incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum

similitudinem, puta circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum: circa quas potest aliquis dici incontinens esse per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam; ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quae est secundum rationem: et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum, et facere bonum; non tamen sine divino auxilio, secundum illud Joan. 15.: *Sine me nihil potestis facere;* unde per hoc, quod homo indiget divino auxilio ad hoc, quod sit continens, non excluditur, quin incontinentia sit peccatum; quia, ut dicitur in 3. Ethic. *(cap. 3.),* « quae per amicos, possumus, aliqualiter per nos possumus ».

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis, non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis, quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie.

ARTICULUS III. 760

UTRUM INCONTINENS PLUS PECCET, QUAM INTEMPERATUS.

(1-2. q. 78. art. 4. et 2. Dist. 43. art. 4. et Veri. q. 24. art. 10. et lib. 1. Ethic. lect. 3. et lib. 7. lect. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod incontinens plus peccet, quam intemperatus: tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucae 12.: *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis,* etc.: sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quam intemperatus: quia, ut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 3.),* incontinens sciens, quam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit propter passionem: intemperatus autem judicat ea quae concupiscit esse bona; ergo incontinens gravius peccat, quam intemperatus.

2. Praeterea. Quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile; unde et peccata in Spiritum Sanctum, quae sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia; sed peccatum incontinentiae videtur esse insanabilius, quam peccatum intemperantiae: sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem, et correctionem; quae nihil videtur conferri incontinenti, qui scit se male agere, et nihilominus male agit; intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio; ergo videtur, quod incontinens gravius peccet, quam intemperatus.

3. Praeterea. Quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat: sed incontinens peccat ex majori libidine, quam intemperatus; quia incontinens habet vehementes passiones, et concupiscentias, quam non semper habet intemperatus; ergo incontinens magis peccat, quas intemperatus.

Sed contra est, quod impoenitentia aggravat omne peccatum; unde August. in lib. de Verb. Dom. *(serm. 11. cap. 12. et 13.)* dicit, quod *impoenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum:* sed, sicut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7. et 8.),* « intemperatus non est poenitivus; immanet enim electioni:

incontinens autem omnis est poenitivus »; ergo intemperatus gravius peccat, quam incontinens.

Respondeo dicendum, quod peccatum secundum August. in lib. de Duab. Animab. *(cap. 10. et 11.)*, praecipue in voluntate consistit: voluntas enim est, qua peccatur, et recte vivitur; et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum: in eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito: in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione; et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato; quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum; unde de his dicitur Proverb. 2., quod *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis;* unde patet, quod *intemperatus est multo pejor, quam incontinens,* ut etiam Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus *quandoque* quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam; et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium: *alio modo* e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus: et talis ignorantia quanto est major, tanto peccatum est gravius; quia ostenditur inclinatio appetitus esse major: ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati provenit ex eo, quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente, vel per habitum, sicut in intemperato: major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato: quam in incontinente: et *uno* quidem modo quantum ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante; sicut accessio febris tertianae durat durante commotione humoris: ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus; unde assimilatur phthisi *(φθίσῃ)* vel cuicumque morbo continuo, ut Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 8.)*: *alio* autem *modo* est major ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur: nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile; prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum: sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem; inquantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefraenate concupiscentias sequatur; unde Philos. dicit in 7. Eth. *(cap. 7. et 8.)*, quod incontinens est melior intemperato; quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta aestimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis; et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis, et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est *(q. 142. art. 2.)*; et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus: sed difficilior est ejus sanatio propter *duo:* quorum *primum* est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis; quod se habet sicut principium in demonstrativis: difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium; et similiter in operativis ille qui errat circa finem: *aliud* autem est ex parte inclinationis appetitus; quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis, quae auget peccatum, major est in intemperato, quam in incontinente, ut ex dictis patet *(in corp.*

art.) : sed libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque major est in incontinente: quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit; et ideo Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7. et 8.)*, quod « magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens vel quiete, idest remisse, concupiscens persequitur delectationes: quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis? »

ARTICULUS IV. 761

UTRUM INCONTINENS IRAE SIT PEJOR, QUAM INCONTINENS CONCUPISCENTIAE.

(Infr. q. 158. art. 4. et 3. Dist. 26. q. 1. art. 2. et Veri. q. 25. art. 2. et 7. Ethic. lect. 6.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod incontinens irae sit pejor, quam incontinens concupiscentiae: quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior, unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.)*: « Non enim si quis a fortibus, et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile »: sed, sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram »; ergo levior est incontinentia concupiscentiae, quam incontinentia irae.

2. Praeterea. Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato: sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam: sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens irae, quam in eo qui est incontinens concupiscentiae: iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philos. in 7. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo incontinens irae est pejor quam incontinens concupiscentiae.

3. Praeterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius; sed incontinentia irae videtur esse periculosior; quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum, quam adulterium, ad quod perducit concupiscentia incontinentiae; ergo incontinentia irae est gravior, quam incontinentia concupiscentiae.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 6.)* quod minus turpis est incontinentia irae, quam incontinentia concupiscentiae.

Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiae potest considerari *dupliciter. Uno modo* ex parte passionis, ex qua ratio superatur; et sic incontinentia concupiscentiae turpior est, quam incontinentia irae; quia motus concupiscentiae habet majorem inordinationem, quam motus irae. Et hoc propter *quatuor*, quae Philos. tangit in 7. Ethic. *(loc. cit.)*: *primo* quidem, quia motus irae participat aliqualiter rationem; inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae: sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem: *secundo,* quia motus irae magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerae, quae tendit ad iram; unde magis est in promptu, quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat, unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quam ex concupi-

scentibus concupiscentes; quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum: *tertio,* quia ira quaerit manifeste operari: sed concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat: *quarto,* quia concupiscens delectabiliter operatur: sed iratus quasi quadam tristitia praecedente coactus: *alio modo* potest considerari peccatum incontinentiae, quantum ad malum, in quod quis incidit a ratione discedens; et sic incontinentia irae est ut plurimum gravior: quia ducit in ea quae pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem, quam contra iram; quia concupiscentia est magis continua: sed ad horam difficilius est resistere irae propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat usum rationis, sed quia in nullo procedit secundum judicium rationis: sed ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum, in quae incontinens deducitur.

QUAESTIO CLVII.

DE CLEMENTIA, ET MANSUETUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de clementia, et mansuetudine, et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum clementia, et mansuetudo sint idem.
Secundo. Utrum utraque earum sit virtus.
Tertio. Utrum utraque earum sit pars temperantiae.
Quarto. De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 762

UTRUM CLEMENTIA, ET MANSUETUDO SINT PENITUS IDEM.

(Infr. art. 4. ad 3. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2. q. 1. ad 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod clementia, et mansuetudo sint penitus idem: mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 5.)*: ira autem est appetitus vindictae; cum ergo clementia sit lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis, ut Seneca dicit in 2. de Clementia *(cap. 3.),* per poenas autem fiat vindicta, videtur, quod clementia, et mansuetudo sint idem.

2. Praeterea. Tullius dicit in 2. Rhetor. *(lib. 2. de Invent.),* quod « Clementia est virtus, per quam animus temere concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur » : et sic videtur, quod clementia sit moderativa odii: sed

odium, ut August. dicit *(epist. 211. ol. 109.)*, causatur ab ira, circa quam est mansuetudo, et clementia; ergo videtur, quod clementia, et mansuetudo sint penitus idem.

3. Praeterea. Idem vitium non contrariatur diversis virtutibus: sed idem vitium opponitur mansuetudini, et clementiae, scilicet crudelitas; ergo videtur, quod mansuetudo, et clementia sint penitus idem.

Sed contra est, quod, secundum praedictam definitionem Senecae, « clementia est lenitas superioris adversus inferiorem »: mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet; ergo mansuetudo, et clementia non sunt penitus idem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.)*, virtus moralis consistit circa passiones, et actiones: passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta; et ideo virtutes, quae moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus, quae moderantur actiones, licet specie differant: sicut ad justitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniae, quae moderatur per liberalitatem, et ideo liberalitas concurrit cum justitia in hoc effectu, qui est abstinere a furto; et hoc etiam considerandum est in proposito: nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc, quod graviorem inferat poenam: ad clementiam autem pertinet directe, quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae; et ideo *mansuetudo,* inquantum refraenat impetum irae, concurrit in eumdem effectum cum clementia: differunt tamen ab invicem; inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis; mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictae appetitum; sed clementia respicit ipsas poenas, quae exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quae homini per se non placent: ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se poena ejus, sed solum in ordine ad aliud, puta ad justitiam, vel ad correctionem ejus qui punitur; et ideo ex amore provenit, quod aliquis sit promptus ad diminuendum poenas (quod pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio; et propter hoc Tullius dicit, quod *animus concitatus in odium,* scilicet ad gravius puniendum, *per clementiam retinetur,* ne scilicet acriorem poenam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed poenae.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini, quae est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiae, quod importat excessum irae: sed crudelitas importat excessum in puniendo; unde dicit Seneca in 2. de Clement. *(cap. 4.)*, quod « crudeles vocantur, qui puniendi causam habent, modum tamen non habent »: qui autem in poenis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici saevi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II. 763

UTRUM TAM CLEMENTIA, QUAM MANSUETUDO SIT VIRTUS.

(Infr. art. 3. corp. et 3. Dist. 26. q. 2. art. 2. ad 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus: nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: sed utraque videtur opponi severitati, quae est quaedam virtus; ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Praeterea. Virtus corrumpitur per superfluum, et diminutum; sed tam clementia, quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo autem est diminutiva irae; ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Praeterea. Mansuetudo, sive mititas ponitur, Matth. 5., inter beatitudines, et inter fructus ad Gal. 5.: sed virtutes differunt et a beatitudinibus, et a fructibus; ergo non continentur sub virtute.

Sed contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clem. *(cap. 5.)*: « Clementiam, et mansuetudinem omnes viri boni praestabunt »: sed virtus est proprie, quae pertinet ad bonos viros: nam virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur 2. Ethic. *(cap. 6.)*; ergo clementia, et mansuetudo sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc, quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philos. in Ethic. 1. *(cap. ult.)*: hoc autem servatur tam in clementia, quam in mansuetudine: nam clementia, diminuendo poenas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in 2. de Clem. *(cap. 5.)*: similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in 4. Ethic. *(cap. 5.)*; unde manifestum est, quod tam clementia, quam mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati: nam mansuetudo est circa iras; severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum; unde secundum hoc videretur magis opponi clementiae, quae etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est *(art. praec.)*: non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam: nam severitas inflexibilis est circa inflictionem poenarum, quando hoc recta ratio requirit: clementia autem diminutiva est poenarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet; et ideo *non sunt opposita,* quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philos. in 4. Ethic. *(cap. 5.)*, habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione irae, quae significatur nomine mansuetudinis: eo quod virtus propinquior est diminutioni, quam superabundantiae, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quam ab hoc deficere; quia vix alicui nimis parvae videntur injuriae sibi illatae, ut dicit Sallustius *(in conjur. Catil. ante med. orat. Caesar.)*: clementia autem est diminutiva poenarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis: sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis punien-

dum: unde dicit Seneca in 2. de Clem. *(cap. ult.)*: « Clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet: venia vero debitae poenae remissio est »; ex quo patet, quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheja ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantum ad inflictionem poenarum secundum legem: differt tamen clementia ab epicheja, ut infra dicetur *(art. seq. ad 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum: fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum: et ideo nihil prohibet, mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

ARTICULUS III. 764

UTRUM PRAEDICTAE VIRTUTES SINT PARTES TEMPERANTIAE.

(Supr. q. 143. et infr. q. 161. art. 4. et 2. Dist. 44. q. 2. art. 1. ad 3. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod praedictae virtutes non sint partes temperantiae: clementiae enim est diminutiva poenarum, ut dictum est *(art. praec.)*: hoc autem Philos. in 5. Ethic. *(cap. 10.)* attribuit epichejae, quae pertinet ad justitiam, ut supra habitum est *(q. 120. art. 2.)*; ergo videtur, quod clementia non sit pars temperantiae.

2. Praeterea. Temperantia est circa concupiscentias: mansuetudo autem, et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram, et vindictam; non ergo debent poni partes temperantiae.

3. Praeterea. Seneca dicit in 2. de Clementia *(cap. 4.)*: « Cui voluptati saevitia est, possumus insaniam vocare »; hoc autem opponitur clementiae, et mansuetudini; cum ergo insania opponatur prudentiae, videtur quod clementia, et mansuetudo sint partes prudentiae magis, quam temperantiae.

Sed contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clem. *(cap. 3.)*, « quod clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi »: Tullius etiam *(lib. 2. de Invent.)* ponit clementiam partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis; unde et nomen accipit: sicut modus, et nomen justitiae in quadam aequalitate consistit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiae autem in quadam refraenatione, inquantum scilicet refraenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus: clementia autem, et mansuetudo similiter in quadam refraenatione consistunt; quia scilicet clementia est diminutiva poenarum; mansuetudo vero est mitigativa irae, ut ex dictis patet *(art. 1. et 2. praec.)*; et ideo tam clementia, quam mansuetudo adjunguntur temperantiae, sicut virtuti principali: et secundum hoc ponuntur partes temperantiae.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione poenarum sunt consideranda *duo*; quorum *unum* est, quod diminutio poenarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis: et secundum hoc pertinet ad epichejam: *aliud* autem est quaedam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione poenarum: et hoc proprie pertinet ad clementiam; propter quod Seneca dicit *(lib. 2. de Clem. cap. 3.)*, quod clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi: et haec quidem mode-

ratio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis aborret omne illud, quod potest alium contristare; et ideo dicit Seneca *(loc. cit.)*, quod clementia est quaedam lenitas animi: nam e converso austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi forma ejus, quam secundum materiam: mansuetudo autem, et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est *(in corp. art.)*, licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis: sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc, quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei: ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc, quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei: quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit; et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter homini amicus, ut dicitur in 8. Eth. *(cap. 1)*: insania autem, quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae: sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania; quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV. 765

UTRUM CLEMENTIA, ET MANSUETUDO SINT POTISSIMAE VIRTUTES.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod clementia, et mansuetudo sint potissimae virtutes: laus enim virtutis consistit praecipue in hoc, quod ordinat hominem ad beatitudinem, quae in Dei cognitione consistit: sed mansuetudo maxime ordinat hominen ad Dei cognitionem: dicitur enim Jacobi 1.: *In mansuetudine suscipite insitum verbum;* et Eccli. 5.: *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei:* et Dionysius dicit in epist. ad Demophilum *(quae est 8.)*: « Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum »; ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Praeterea. Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur a Deo, et ab hominibus: sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli. 1. quod *beneplacitum est Deo fides, et mansuetudo;* unde et specialiter ad suae mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens *(Matth. 11.)*: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde;* et Hilarius dicit *(can. 4. in Matth.)* quod « per mansuetudinem mentis nostrae habitat Christus in nobis »; est etiam hominibus acceptissima; unde dicitur Eccli. 3. *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloriam diligeris;* propter quod et Proverb. 20. dicitur, quod *clementia thronus regius roboratur:* ergo mansuetudo, et clementia sunt potissimae virtutes.

3. Praeterea. August. dicit in libro 1. de Serm. Dom. in monte *(cap. 2.)*, quod « mites sunt, qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum »: hoc autem videtur pertinere ad misericordiam, vel pietatem, quae videtur esse potissima virtutum, quia super illud 1. ad Timotheum 4.: *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Gloss. Ambrosii, quod « summa religionis christianae in pietate consistit »; ergo mansuetudo, et clementia sunt maximae virtutes.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid, et in aliquo genere: non autem est possibile, quod clementia, et mansuetudo sint potissimae virtutes simpliciter; quia laus earum attenditur in hoc, quod retrahunt a a malo, inquantum scilicet diminuunt iram, vel poenam: perfectius autem est consequi bonum, quam carere malo, et ideo virtutes, quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes, quam clementia, et mansuetudo: sed secundum quid, nihil prohibet, clementiam, et mansuetudinem habere quamdam excellentiam, inter virtutes, quae resistunt affectionibus pravis: nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis, ne libere judicet veritatem, et propter hoc mansuetudo maxime facit, hominem esse compotem sui: unde dicitur Eccli. 10.: *Fili, in mansuetudine serva animam tuam:* quamvis concupiscentia delectationum tactus sint turpiores, et magis continue infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet *(q. 141. art. 7. ad 2.)*: clementia vero in hoc quod diminuit poenas, maxime videtur accedere ad charitatem, quae est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus *(vide 1. Pet. 2.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo praeparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum; et hoc *dupliciter: primo* quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem irae, ut dictum est *(in corp. art.)*: *alio modo,* quia ad mansuetudinem pertinet, quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione irae; et ideo August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 7.)*: « Mitescere est non contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius sapere, veriusque percipere possemus ».

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo, et clementia reddunt hominem Deo, et hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quae est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia, et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine, et clementia, inquantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum: differunt tamen quantum ad motivum: pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta ad Deum, vel parentem: misericordia vero removet mala proximorum ex hoc, quod in eis aliquis contristatur, inquantum aestimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est *(q. 30. art. 2.)*, quod provenit ex amicitia, quae facit amicos de eisdem gaudere, et contristari: mansuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam: clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum judicat esse aequum, ut aliquis non amplius puniatur.

QUAESTIO CLVIII.

DE IRACUNDIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis; et *primo* de iracundia, quae opponitur mansuetudini; *secundo* de crudelitate, quae opponitur clementiae.

Circa iracundiam quaeruntur octo.

Primo. Utrum irasci possit esse aliquando licitum.
Secundo. Utrum ira sit peccatum.
Tertio. Utrum sit peccatum mortale.
Quarto. Utrum sit gravissimum peccatorum.
Quinto. De speciebus irae.
Sexto. Utrum ira sit vitium capitale.
Septimo. Quae sint filiae ejus.
Octavo. Utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULUS I. 766

UTRUM IRASCI SIT LICITUM.

(3. Dist. 9. q. 4. art. 2. q. 2. et Mal. q. 12. art. 1. et Eph. 4. lect. 8. et Job 17.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod irasci non sit licitum: Hieron. enim exponens illud Matth. 5.: *Qui irascitur fratri suo,* etc. dicit: « In quibusdam codicibus additur: *sine causa;* caeterum, in veris definita sententia est, et ita penitus tollitur »; ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Praeterea. Secundum Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.),* malum animae est sine ratione esse: sed ira semper est sine ratione: dicit enim Philos. in 7. Ethic. *(cap. 6.),* quod ira non perfecte audit rationem, et Gregorius dicit in 5. Moral. *(cap. 30. parum a princ.),* quod « cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo, scissamque perturbat »; et Cassianus dicit in lib. 8. de Institut. Coenob. *(cap. 6.):* « Quilibet ex causa iracundiae motus effervens excaecat oculum cordis »; ergo irasci semper est malum.

3. Praeterea. Ira est appetitus vindictae, ut Glossa *(ord. Aug. lib. de QQ. in Levit. q. 70.)* dicit super Levit. 19.: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo;* sed appetere ultionem non videtur esse licitum: sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Deuter. 32.: *Mea est ultio;* ergo videtur, quod irasci semper sit malum.

4. Praeterea. Omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum: sed irasci semper abducit nos a divina similitudine: quia *Deus cum tranquillitate judicat,* ut habetur Sap. 12.; ergo ira ci semper est malum.

Sed contra est, quod Chrys. dicit super Matth. *(hom. 11.):* « Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus; nam si ira non

fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur »; ergo irasci non semper est malum.

Respondeo dicendum, quod ira proprie loquendo est passio quaedam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est *(1-2. q. 46. art. 1.)* cum de passionibus ageretur: est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod *dupliciter* potest in eis malum inveniri: *uno modo* ex ipsa specie passionis, quae quidem consideratur secundum objectum passionis: sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat; et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philos. dicit in 2. Eth. *(cap. 6.)*: hoc autem non competit irae, quae est appetitus vindictae: potest enim vindicta et bene, et male appeti: *alio modo* invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam, vel defectum ipsius: et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus, vel minus praeter rationem rectam: si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram, et omnes alias passiones nominabant affectus, quosdam praeter ordinem rationis existentes; et secundum hoc ponebant iram, et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est *(1-2. q. 24. art. 2.)* cum de passionibus ageretur: et sic accipit iram Hieron.: loquitur enim de ira, qua quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens: sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat August. in 9. de Civ. Dei *(cap. 9.)*, ira, et aliae passiones animae dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatae secundum rationem, sive non: et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira *dupliciter* se potest habere ad rationem: *uno* quidem *modo* antecedenter: et sic trahit rationem a sua rectitudine; unde habet rationem mali: *alio modo* consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis: et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum; unde Gregorius dicit in 5. Moral. *(cap. 30.)*: « Curandum summopere est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo numquam recedat »: haec autem ira, etsi in ipsa executione actus judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit; unde Gregorius ibidem dicit, quod « ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excaecat »: non est autem contra rationem virtutis, ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus, quod est a ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est: sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem, et bonum justitiae conservandum, laudabile est: et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, inquantum movetur a ratione: et dum vindicta secundum ordinem judicii fit, a Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. 13.

Ad quartum dicendum, quod Deo assimilari possumus, et debemus in appetitu boni: sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire; unde Gregorius dicit in 5. Mor. *(loc. sup. cit.)*, quod « tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur »

ARTICULUS II. 767

UTRUM IRA SIT PECCATUM.

(1. Dist. 36. art. 1. ad 2. et 3. Dist. 15. q. 2. art. 2. q. 2. et Mal. q. 12. art. 2. et Ephes. 4. lect. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit peccatum: peccando enim demeremur: sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 5.)*; ergo nulla passio est peccatum: ira autem est passio, ut supra habitum est *(1-2. q. 46. art. 1.)* cum de passionibus ageretur; ergo ira non est peccatum.

2. Praeterea. In omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile: sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus; ergo ira non est peccatum.

3. Praeterea. Nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut August. dicit *(lib. 3. de Lib. Arb. cap. 19.)*: sed iram homo vitare non potest, quia super illud Ps. 4.: *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Gloss. *(ord. Cassiod.),* quod motus irae non est in potestate nostra: Philos. etiam in 7. Ethic. *(cap. 6.)* dicit, quod iratus cum tristitia operatur: tristitia autem est contraria voluntati; ergo ira non est peccatum.

4. Praeterea. Peccatum est contra naturam, ut Damasc. dicit in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 4. et 30.)*: sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiae, quae est irascibilis; unde et Hieron. dicit in quadam epistola *(9. ad Salvinam),* quod « irasci est hominis »; ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 4.: *Omnis indignatio, et ira tollatur a vobis.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut dictum est *(art. praec. et 1-2. q. 46. art. 1.),* proprie nominat quamdam passionem: passio autem appetitus sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur: si autem ordinem rationis excludat, est mala: ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad *duo: primo* quidem quantum ad appetibile, in quod tendit, quod est vindicta; unde si aliquis appetat, quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis irae appetitus; et vocatur *ira per zelum;* si autem aliquis appetat, quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis (puta si appetat puniri eum, qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiae et correctio culpae) erit appetitus irae vitiosus; et nominatur *ira per vitium: alio modo* attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi; ut scilicet motus irae non immoderate fervescat, nec interius, nec exterius; quod quidam si praetermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti, vel demeriti, seu laudis, vel vituperii: secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii, et laudabilis: et e contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere ratio-

nem demeriti, vel vituperabilis; unde et Philos. ibidem dicit, quod laudatur, vel vituperatur, qui aliqualiter irascitur.

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus, sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideo motus qui praeveniunt judicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali; ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat: et secundum hoc dicitur, quod motus irae non est in potestate hominis; ita scilicet quod nullus insurgat; quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus: quod autem Philos. dicit iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam aestimat sibi illatam: et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi; et ideo actus ejus intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem; inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III. 768

UTRUM OMNIS IRA SIT PECCATUM MORTALE.

(1-2. q. 88. art. 5. ad 1. et Mal. q. 7. art. 4. ad 1. et q. 12. art. 3. et Gal. 5. lect. 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis ira sit peccatum mortale: dicitur enim Job 5.: *Virum stultum interficit iracundia,* et loquitur de interfectione spirituali, a qua denominatur peccatum mortale; ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Praeterea. Nihil meretur damnationem aeternam, nisi peccatum mortale: sed ira meretur damnationem aeternam: dicit enim Dominus, Matth. 5.: *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio,* ubi dicit Glos. *(ordin.)*, quod per illa *tria,* quae ibi tanguntur, scilicet: judicium, concilium, et gehenna, diversae mansiones in aeterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur; ergo ira est peccatum mortale.

3. Praeterea. Quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieron. super illud Matth. 5.: *Qui irascitur fratri suo,* etc. ubi dicit, quod hoc est contra proximi dilectionem; ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est, quod super illud Ps. 4.: *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Gloss. *(ord. Cassiod.)*: « Venialis est ira, quae non perducitur ad effectum ».

Respondeo dicendum, quod motus irae potest esse inordinatus, et peccatum *dupliciter,* sicut dictum est *(art. praec.)*: *uno modo* ex parte appetibilis; utpote cum aliquis appetit injustam vindictam; et sic ex genere suo ira est peccatum mortale: quia contrariatur charitati et justitiae: potest tamen contingere, quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus: quae quidem imperfectio attenditur: *vel* ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit judicium rationis: *vel* etiam ex parte appetibilis: puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est repu-

tandum, ita quod etiam si actus inferatur, non esset peccatum mortale: puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos, vel aliquid hujusmodi: *alio modo* potest esse motus irae inordinatus quantum ad modum irascendi; utpote si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa irae; et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis: potest tamen contingere, quod sit peccatum mortale; puta si ex vehementia irae aliquis excidat a dilectione Dei, et proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur; inquantum scilicet non refraenando per rationem motum irae, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quod Dominus dixit verbum illud de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis: *Qui occiderit, reus erit judicio;* unde loquitur ibi Dominus de motu irae, in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem laesionem: cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod in illo casu, in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet *(in corp.).*

ARTICULUS IV. 769

UTRUM IRA SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

(1-2. q. 46. art. 6. et Mal. q. 12. art. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ira sit gravissimum peccatum: dicit enim Chrysost. *(hom. 47. in Joan.),* quod « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu, et multo magis anima »; ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Praeterea. Quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pejus: quia, sicut August. dicit in Enchirid. *(cap. 12.),* « malum dicitur aliquid, quia nocet »: ira autem maxime nocet: quia aufert homini rationem, per quam est dominus sui ipsius: dicit enim Chrysost. *(loc. cit.),* quod « inter iram, et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam daemon est, immo quam qui daemonio vexatur, gravior »; ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Praeterea. Interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus: sed effectus irae est homicidium, quod est gravissimum peccatum; ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est, quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem; dicit enim August. in Regula *(epist. 211. ol. 109.):* « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca »; non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. et 2. huj. q.),* inordinatio irae secundum *duo* attenditur; scilicet *secundum* indebitum appetibile, et *secundum* indebitum modum irascendi: quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum: appetit enim ira malum poenae alicujus sub ratione boni, quod est vindicta; et ideo ex parte mali, quod appetit, convenit peccatum irae cum illis peccatis, quae appetunt ma-

lum proximi, puta cum invidia, et odio: sed odium appetit absolute malum alterius, inquantum hujusmodi: invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriae gloriae: sed iratus appetit malum alterius sub ratione justae vindictae; ex quo patet, quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira: quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis justitiae: sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiae, quod tendit in aliquod bonum; et quantum ad hoc etiam absolute loquendo peccatum irae videtur esse minus, quam concupiscentiae, quanto melius est bonum justitiae, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens; unde Philos. dicit in 7. Ethicorum *(cap. 6.)* quod « incontinens concupiscentiae est turpior, quam incontinens irae »: sed quantum ad inordinationem, quae est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam, et velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. 27.: *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: et impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregor. dicit in 5. Moral. *(cap. 30.)* : « Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat ».

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysost. loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu irae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum irae, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provenit ex odio, vel invidia, quam ex ira: ira tamen levior est, inquantum attendit rationem justitiae, ut dictum est *(in corp.)*.

ARTICULUS V. 770

UTRUM PHILOSOPHUS CONVENIENTER DETERMINET SPECIES IRACUNDIAE, DICENS, QUOD IRACUNDORUM QUIDAM SUNT ACUTI, QUIDAM AMARI, ET QUIDAM DIFFICILES.

(1-2. q. 45. art. 2. et 4. Eth. lect. 13.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter determinentur species iracundiae a Philos. in 4. Ethic. *(cap. 5.)*, ubi dicit, quod « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves »; quia secundum ipsum amari dicuntur « quorum ira difficile solvitur, et multo tempore manet »: sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis; ergo videtur, quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliae species irae.

2. Praeterea. *Difficiles,* sive *graves,* dicit *(ibid.)* esse, « quorum ira non commutatur sine cruciatu, vel punitione »: sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem irae; ergo videtur, quod iidem sint difficiles, et amari.

3. Praeterea. Dominus, Matth. 5., ponit *tres* gradus irae, cum dicit: *qui irascitur fratri suo;* et: *qui dixerit fratri suo: Racha;* et: *qui dixerit fratri suo:*

Fatue: qui quidem gradus ad praedictas species non referuntur; ergo videtur, quod praedicta divisio irae non sit conveniens.

Sed contra est, quod Greg. Nyssen. *(vel Nemes. lib. de Nat. Hom. 21.)* dicit, quod *tres* sunt irascibilitatis species; scilicet: *ira,* quae vocatur *fellea,* et *mania,* quae vocatur insania, et *furor.* Quae tria videntur esse eadem tribus praemissis: nam *iram felleam* dicit esse, quae principium, et motum habet, quod Phil. *(loc. sup. cit.)* attribuit acutis: *maniam* vero dicit esse iram, quae permanet, et in vetustatem devenit, quod Philos. attribuit amaris: *furorem* autem dicit esse iram, quae observat tempus in supplicium, quod Philos. attribuit difficilibus: et eamdem etiam divisionem ponit Damasc. in 2. lib. *(Orth. Fid. cap. 16.)*: ergo praedicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod praedicta distinctio potest referri, *vel* ad passionem irae, *vel* etiam ad ipsum peccatum irae: quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est *(1-2. q. 46. art. 8.)* cum de passione irae ageretur: et sic praecipue videtur poni a Greg. Nysseno, et Damasc.: nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a Philosopho: potest autem inordinatio irae ex *duobus* attendi: *primo* quidem ex ipsa irae origine; et *hoc pertinet ad acutos,* qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa: *alio modo* ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat, quod quidem potest esse *dupliciter: uno modo,* quia causa irae, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis; unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo *sunt sibi ipsis graves, et amari: alio modo* contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit: et hoc pertinet ad difficiles, sive graves, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus praedictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod utrique, scilicet: amari, et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam: nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiae, quam inter viscera tenent clausam: et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiae signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira: sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictae; et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quod gradus irae, quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas irae species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus *primo* aliquid in corde concipitur: et quantum ad hoc dicit: *Qui irascitur fratri suo: secundum* autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum, et quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo: Racha,* quod est interjectio irascentis*: tertius* gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur: est autem effectus irae nocumentum alterius sub ratione vindictae: minimum autem nocumentorum est, quod fit solo verbo; et ideo quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo: Fatue;* et sic patet, quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque; unde si primum est peccatum mortale in casu, in quo Dominus loquitur, sicut dictum est *(art. 3. huj. q. ad 2.),* multo magis alia; et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem: sed *primo* ponitur judicium, quod minus est; quia, ut August. dicit *(lib. 1. de Serm. Dom. in monte, cap. 9.),* « in judicio adhuc defensioni

locus datur »: in *secundo* vero ponitur consilium, in quo judices inter se conferunt, quo supplicio damnari oporteat: in *tertio* ponitur gehenna ignis, quae est certa damnatio.

ARTICULUS VI. 771

UTRUM IRA DEBEAT PONI INTER VITIA CAPITALIA.

(Supr. q. 34. art. 5. et Mal. q. 8. art. 2. et ad 21. et 22. et q. 12. art. 5.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod ira non debeat poni inter vitia capitalia: ira enim ex tristitia nascitur: sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur accidia; ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Praeterea. Odium est gravius peccatum, quam ira; ergo magis debet poni vitium capitale, quam ira.

3. Praeterea. Super illud Proverb. 29.: *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Gloss. *(ordinar.)*: «Janua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta autem, ad omne facinus armabitur animus»: nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate; ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(cap. 17.)* ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praemissis patet *(1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, vitium capitale dicitur, ex quo multa vitia oriuntur: habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possunt *duplici* ratione: *primo* ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis: inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est *(art. 4. huj. q.)*: *alio modo* ex suo impetu, quo mentem praecipitat ad inordinata quaecumque agenda; unde manifestum est, quod ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia, ex qua oritur ira, ut plurimum non est accidiae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *(1-2. q. 84. art. 3. et 4.)*, ad rationem vitii capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur: ira autem, quae appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem, quam odium, quod appetit malum sub ratione mali; et ideo magis est vitium capitale ira, quam odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, idest impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur a malis: directe autem, et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quae dicuntur filiae ejus.

ARTICULUS VII. 772

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX FILIAE IRAE, SCILICET: RIXA, TUMOR MENTIS, CONTUMELIA, CLAMOR, INDIGNATIO, ET BLASPHEMIA.

(Supr. q. 37. art. 2. ad 1. et q. 41. art. 2. et Mal. q. 12. art. 5. corp.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur *sex* filiae irae; quae sunt: *rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia:* blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiae *(lib. comment. in Deut. cap. 16.);* non ergo debet poni filia irae.

2. Praeterea. Odium nascitur ex ira, ut August. dicit in Regula *(scilicet epist. 211. ol. 109.);* ergo debet numerari inter filias irae.

3. Praeterea. Tumor mentis videtur idem esse, quod superbia: superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Greg. dicit 31. Moral. *(cap. 17.);* ergo tumor mentis non debet numerari inter filias irae.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. *(ibid.)* assignat has filias irae.

Respondeo dicendum, quod ira potest *tripliciter* considerari; *uno modo,* secundum quod est in corde; et sic ex ira nascuntur duo vitia; *unum* quidem ex parte ejus, contra quem homo irascitur, quem reputat indignum, ut sibi tale quid fecerit, et *sic ponitur indignatio: aliud* autem vitium est ex parte sui ipsius; inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictae, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Job 15.: *Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* et sic *ponitur tumor mentis: alio modo* consideratur ira, secundum quod est in ore; et sic ex ira *duplex* inordinatio procedit: *una* quidem secundum hoc, quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est *(art. 5. huj. q. ad 3.),* de eo qui dicit fratri suo: *Racha;* et *sic ponitur clamor,* per quem intelligitur inordinata, et confusa locutio: *alia* etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa: quae quidem si sint contra Deum erit *blasphemia:* si autem contra proximum, *contumelia: tertio modo* consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum; et *sic ex ira oriuntur rixae,* per quas intelliguntur omnia nocumenta, quae facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blasphemia, in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis: quia, ut dicitur Eccli. 10.: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo:* idest recedere a veneratione ejus, est prima superbiae pars; et ex hoc oritur blasphemia: sed blasphemia, in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quod odium etsi aliquando nascatur ex ira; tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione: ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur; unde convenientius fuit, quod odium poneretur oriri ex accidia, quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu, sive audacia hominis intentantis vindictam: audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII. 773

UTRUM SIT ALIQUOD VITIUM OPPOSITUM IRACUNDIAE PROVENIENS EX DEFECTU IRAE.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiae proveniens ex defectu irae: nihil enim est vitiosum, per quod homo Deo assimilatur: sed per hoc, quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui *cum tranquillitate judicat;* ergo non videtur, quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Praeterea. Defectus ejus, quod ad nihil est utile, non est vitiosus: sed motus irae ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit de ira *(scilicet lib. 1. cap. 12.);* ergo videtur, quod defectus irae non sit vitiosus.

3. Praeterea. Malum hominis, secundum Dionys. *(cap. 4. de Div. Nom. part. 4. lect. 22.),* est praeter rationem esse: sed subtracto omni motu irae, adhuc remanet integrum judicium rationis; ergo nullus defectus irae vitium causat.

Sed contra est, quod Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 11. in op. imperf.):* « Qui cum causa non irascitur, peccat: patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum ».

Respondeo dicendum, quod ira *dupliciter* potest intelligi: *uno modo,* ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis poenam infligit; et sic defectus irae absque dubio est peccatum; et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysost. qui dicit ibidem: « Iracundia, quae cum causa est, non est iracundia, sed judicium: iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis »: qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione; ideo judicare dicitur, non irasci: *alio modo* accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione, et transmutatione corporali; et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis; quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet; et ideo non potest totaliter deficere motus irae in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus; et ideo ex consequenti etiam defectus passionis irae vitiosus est, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc, quod Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quod passio irae utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui inordinate agit, judicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est *(in corp. art.);* et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causae; ita etiam remotio irae est signum remotionis judicii rationis.

QUAESTIO CLIX.

DE CRUDELITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de crudelitate.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum crudelitas opponatur clementiae.
Secundo. De comparatione ejus ad saevitiam, vel feritatem.

ARTICULUS I. 774

UTRUM CRUDELITAS OPPONATUR CLEMENTIAE.

(Infr. art. 2. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas non opponatur clementiae: dicit enim Seneca in 2. de Clem. *(cap. 4.),* quod « illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo »; quod contrariatur justitiae: clementia autem non ponitur pars justitiae, sed temperantiae; ergo crudelitas non videtur opponi clementiae.

2. Praeterea. Hierem. 6. dicitur: *Crudelis est, et non miserebitur;* et sic videtur, quod crudelitas opponatur misericordiae: sed misericordia non est idem clementiae, ut supra dictum est *(q. 157. art. 4. ad 3.);* ergo crudelitas non opponitur clementiae.

3. Praeterea. Clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est *(q. 157. art. 1.):* sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. 11.: *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit;* ergo crudelitas non opponitur clementiae.

Sed contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clem. *(cap. 4. in princ.),* quod « opponitur clementiae crudelitas, quae nihil aliud est, quam atrocitas animi in exigendis poenis ».

Respondeo dicendum, quod nomen crudelitatis a cruditate sumptum esse videtur: sicut autem ea quae sunt cocta, et digesta, solent habere suavem, et dulcem saporem: ita illa quae sunt cruda, habent horribilem, et asperum saporem: dictum est autem supra *(q. 157. art. 3. ad 1. et art. 4. ad 3.),* quod clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum; unde directe crudelitas clementiae opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio poenarum, quae est secundum rationem, pertinet ad epichejam: sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia, et clementia conveniunt in hoc, quod utraque refugit, et abhorret miseriam alienam: aliter tamen, et

aliter: nam ad misericordiam pertinet, miseriae subvenire per beneficii collationem: ad clementiam autem pertinet, miseriam diminuere per subtractionem poenarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiae, quam misericordiae: tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri: quamvis etiam dici possit, quod ipsa beneficii subtractio quaedam poena est.

ARTICULUS II. 775

UTRUM CRUDELITAS A SAEVITIA, SIVE FERITATE DIFFERAT.

(Supr. q. 257. art. 1. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas a saevitia, sive feritate non differat: uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur oppositum: sed clementiae per superabundantiam opponitur et saevitia, et crudelitas; ergo videtur, quod saevitia, et crudelitas sint idem.

2. Praeterea. Isidorus dicit in lib. 10. Etymolog. *(ad lit. S),* quod « severus dicitur quasi saevus, et verus, quia sine pietate tenet justitiam »: et sic saevitia videtur excludere remissionem poenarum in judiciis; quod pertinet ad pietatem: hoc autem dictum est *(art. praec. ad 1.),* ad crudelitatem pertinere; ergo crudelitas est idem quod saevitia.

3. Praeterea. Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quae est in medio, et vitio quod est in excessu: sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et saevitia, videlicet: remissio, vel dissolutio: dicit enim Greg. 20. Moral. *(cap. 8.)*: « Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderate saeviens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens »; ergo saevitia est idem crudelitati.

Sed contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clem. *(cap. 4.),* quod « ille qui non est laesus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive saevus ».

Respondeo dicendum, quod nomen saevitiae, et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quae etiam dicuntur saevae: hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiae causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem; et ideo, proprie loquendo, feritas, vel saevitia dicitur, secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu; et sic patet, quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens *vel* ex mala consuetudine *vel* ex corruptione naturae, sicut et aliae hujusmodi bestiales affectiones: sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo; et ideo crudelitas differt a saevitia, sive feritate, sicut malitia humana differt a bestialitate, ut dicitur in 7. Ethic. *(cap. 5.).*

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana; unde directe ipsi opponitur crudelitas, quae est malitia humana: sed saevitia, vel feritas continetur sub bestialitate; unde non directe opponitur clementiae,

sed superexcellentiori virtuti, quam Philos. *(lib. 7. Ethic.)*, vocat heroicam, vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti; unde potest dici, quod saevitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum, quod severus non dicitur simpliciter saevus; quia hoc sonat in vitium: sed dicitur saevus circa severitatem [al. *veritatem*], propter aliquam similitudinem saevitiae, quae non est diminutiva poenarum.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium, nisi inquantum praetermittitur ordo justitiae, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas; saevitia autem penitus hunc ordinem non attendit; unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem saevitiae.

QUAESTIO CLX.

DE MODESTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia; et *primo* de ipsa in communi: *secundo* de singulis, quae sub ea continentur.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum modestia sit pars temperantiae.
Secundo. Quae sit materia modestiae.

ARTICULUS I. 776

UTRUM MODESTIA SIT PARS TEMPERANTIAE.

(Supr. q. 143. art. 1. et 2. Dist. 44. q. 3. art. 1. ad 3. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2. q. 2. et ad 3. et ad Tit. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod modestia non sit pars temperantiae: modestia enim a modo dicitur: sed in omnibus virtutibus requiritur modus: nam virtus ordinatur ad bonum: « Bonum autem, ut August. dicit in lib. de Natura Boni *(cap. 3.)*, consistit in modo, specie, et ordine »; ergo modestia est generalis virtus; non ergo debet poni pars temperantiae.

2. Praeterea. Laus temperantiae videtur consistere praecipue in quadam moderatione: ex hac autem sumitur nomen modestiae; ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars ejus.

3. Praeterea. Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem secundum illud 2. ad Timoth. 2.: *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos, qui resistunt veritati:* sed correctio delinquentium est actus justitiae, vel charitatis, ut supra habitum est *(q. 33. art. 1. et 2.)*; ergo videtur, quod modestia magis sit pars justitiae, quam temperantiae.

Sed contra est, quod Tullius *(lib. 2. de Invent.)* ponit modestiam partem temperantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 141. art. 4. et q. 157. art. 3.)*, temperantia moderationem adhibet circa ea, in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus: ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quae mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam, sicut supra dictum est *(q. 134. art. 3. ad 1.)*, quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; praeter quam est necessaria liberalitas, quae fit circa mediocres sumptus; unde necessarium est, quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari; et haec virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiae, tamquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quae sunt infima; sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordine angelorum: ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti, quae in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam; sicut forte vinum temperatur: sed moderatio requiritur in omnibus; et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II. 777

UTRUM MODESTIA SIT SOLUM CIRCA EXTERIORES ACTIONES.

(Infr. q. 168. art. 1. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2. q. 1. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod modestia sit solum circa exteriores actiones: interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt: sed Apost. ad Philip. 4. mandat, ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus;* ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Praeterea. Virtutes, quae sunt circa passiones, distinguuntur a virtute justitiae, quae est circa operationes: sed modestia videtur esse una virtus; si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Praeterea. Nulla virtus una et eadem est circa ea quae pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quae pertinent ad cognitionem, quae est proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quae pertinent ad irascibilem, et concupiscibilem; si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia praedicta.

Sed contra. In omnibus praedictis oportet observare modum, a quo modestia dicitur; ergo circa omnia praedicta est modestia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, modestia differt a temperantia in hoc, quod temperantia est moderativa eorum, quae difficillimum est refraenare: modestia autem est moderativa eorum, quae in hoc mediocriter se habent: diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti: ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiae, relinquentes

modestiam circa minora: manifestum est autem omnibus, quod refraenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet; unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt: sed praeter hoc Tullius *(lib. 2. de Invent.)* consideravit, quodam speciale bonum esse in moderatione poenarum; et ideo etiam clementiam subtraxit modestiae, ponens modestiam circa omnia (communia) quae relinquuntur moderanda: quae quidem videntur esse *quatuor:* quorum *unum* est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas: secundum* autem est desiderium eorum, quae pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas,* quae opponitur curiositati: *tertium* autem, quod pertinet ad corporales motus, et actiones; ut scilicet decenter, et honeste fiat tam in his quae serio, quam in his quae ludo aguntur: *quartum* autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum; puta in vestibus, et in aliis hujusmodi. Sed circa quaedam eorum *alii* posuerunt quasdam speciales virtutes: sicut Andronicus *mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem,* et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est *(q. 143.)*: Arist. autem *(lib. 4. Ethic. cap. 8.)* circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam:* quae omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur; et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quaedam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversae virtutes, quae a diversis assignantur: unde nihil prohibet, modestiam esse circa ea, quae requirunt diversas virtutes; et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiae ad invicem, quanta est justitiae quae est circa operationes, ad temperantiam quae est circa passiones: quia in actionibus, et passionibus, in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiae, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

QUAESTIO CLXI.

DE SPECIEBUS MODESTIAE, ET PRIMO DE HUMILITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de speciebus modestiae; et *primo* de humilitate, et superbia, quae ei opponitur; *secundo* de studiositate, et curiositate ipsi opposita; *tertio* de modestia, secundum quod est in verbis, vel in factis; *quarto* de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quaeruntur sex.

Primo. Utrum humilitas sit virtus.

Secundo. Utrum consistat in appetitu, vel in judicio rationis.

Tertio. Utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere.

Quarto. Utrum sit pars modestiae, vel temperantiae.
Quinto. De comparatione ejus ad alias virtutes.
Sexto. De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I. 778

UTRUM HUMILITAS SIT VIRTUS.

(Supr. 160. art. 2. et in praesenti q. art. 2. et 4. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non sit virtus: virtus enim importat rationem boni: sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis, secundum illud Psal. 104.: *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus;* ergo humilitas non est virtus.

2. Praeterea. Virtus, et vitium opponuntur: sed humilitas quandoque sonat in vitium; dicitur enim Eccli. 19.: *Est qui nequiter se humiliat;* ergo humilitas non est virtus.

3. Praeterea. Nulla virtus opponitur alii virtuti: sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quae tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit; ergo videtur, quod humilitas non sit virtus.

4. Praeterea. *Virtus est dispositio perfecti,* ut dicitur in 7. Phys. *(tex. 17. et 18.):* sed humilitas videtur esse imperfectorum; unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest; ergo videtur, quod humilitas non sit virtus.

5. Praeterea. Omnis virtus moralis est circa actiones, et passiones, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.):* sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes, quae sunt circa passiones: nec etiam continetur sub justitia, quae est circa actiones; ergo videtur, quod non sit virtus.

Sed contra est, quod Origenes dicit (exponens illud Luc. 1.: *Respexit humilitatem ancillae suae,* hom. 8. in Luc.): « Proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas praedicatur: ait quippe Salvator: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde* ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 23. art. 2.)* cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid, unde *attrahit* appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid *retrahens,* scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum *primum* insurgit motus spei, et secundum *aliud* motus desperationis: dictum est autem supra *(1-2. q. 60. art. 4.),* quod circa motus appetitivos, qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem, et refraenantem: circa illos autem qui se habent per modum retractionis, et resilitionis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem, et impellentem; et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est *duplex* virtus: *una* quidem, quae temperet, et refraenet animum, ne immoderate tendat in excelsa; et hoc pertinet ad virtutem humilitatis: *alia* vero, quae firmet animum contra desperationem, et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam; et haec est magnanimitas; et sic patet, quod humilitas est quaedam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10. Etymol. *(ad lit. H),* « humilis dicitur quasi humi acclivis », idest imis inhaerens; quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* ex principio extrinseco; puta cum aliquis ab alio dejicitur; et sic humilitas est poena: *alio modo* a principio intrin-

seco; et hoc potest fieri *quandoque* quidem bene; puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. 18.: *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, et cinis;* et hoc modo humilitas ponitur virtus; *quandoque* autem potest fieri male; puta cum homo honorem suum non intelligens, *comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est *(in sol. praec.)*, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima: hoc autem *quandoque* fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem: unde haec est falsa humilitas, de qua August. dicit in quadam Epist. *(implic. epist. 149. ol. 59.)*, quod est *magna superbia;* quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae: *quandoque* autem fit secundum interiorem motum animae, et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus; quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philos. in lib. 2. Ethic. *(cap. 5.)*.

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam: magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam; unde patet, quod magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc, quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid *dupliciter: uno modo* simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud; et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam: *alio modo* potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus; et hoc modo homo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa. 40.: *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo;* et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philos. intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur; et ideo continentur sub justitia legali: humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II. 779

UTRUM HUMILITAS CONSISTAT CIRCA APPETITUM.

(Infr. art. 6. corp. et q. 165. art. 3. ad 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis: humilitas enim superbiae opponitur: sed superbia maxime consistit in his, quae pertinent ad cognitionem: dicit enim Greg. 34. Moral. *(cap. 18.)*: « quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos judicatur »; unde et in Ps. 130. dicitur: *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei:* oculi autem maxime deserviunt cognitioni; ergo videtur, quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis aestimat parva.

2. Praeterea. August. dicit in lib. de Virginit. *(cap. 31.)*, quod *humilitas pene tota disciplina christiana est;* nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati, sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1. ad Cor. 12.: *Aemulamini charismata meliora;* ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis aestimationem.

3. Praeterea. Ad eamdem virtutem pertinet refraenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem; sicut eadem fortitudo est, quae refraenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem: sed magnanimitas firmat animum contra difficultates, quae accidunt in prosecutione magnorum; si ergo humilitas refraenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate: quod patet esse falsum; non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa aestimationem.

4. Praeterea. Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim, quod humilitas est « habitus non superabundans sumptibus, et praeparationibus »; ergo non est circa motum appetitus.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Poenit. *(qui est hom. ult. inter 50. cap. 1. in med.)*, quod « humilis est, qui eligit abjici in domo Domini magis, quam habitare in tabernaculis peccatorum » : sed electio pertinet ad appetitum; ergo humilitas consistit circa appetitum magis, quam circa aestimationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, ad humilitatem proprie pertinet, ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se: ad hoc autem necessarium est, ut aliquis cognoscat id, in quo deficit a proportione ejus, quod suam virtutem excedit; et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quaedam directiva appetitus: sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter; et ideo dicendum est, quod humilitas proprie est directiva, et moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiae; inquantum excludit reverentiam, et timorem: consueverunt enim timentes, et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare: non autem ex hoc sequitur, quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur: sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem; praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit; unde Augustinus dicit in lib. de Poenit. *(loc. cit. in arg. sed cont.)* : « Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum: qui ante illum se projicit, ab illo erigitur: qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur ».

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refraenandi audaciam, et firmandi animum contra timorem: utriusque enim ratio est ex hoc, quod homo bonum rationis debet periculis mortis praeferre: sed in refraenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et infirmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio: nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni; ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono, quod sibi competebat: sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio prae-

cipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat, quam sibi competat secundum gradum, quem est a Deo sortitus; unde humilitas praecipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum; et propter hoc Augustinus in lib. 1. de Serm. Domini in monte *(cap. 4. a princip.)* humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur; et inde est, quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem: nam fortitudo plus utitur audacia, quam eam reprimat, unde superabundantia est ei similior, quam defectus: humilitas autem plus reprimit spem, vel fiduciam de seipso, quam ea utatur; unde magis opponitur sibi superabundantia, quam defectus.

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus, et praeparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quae per humilitatem reprimitur: et quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

ARTICULUS III. 780

UTRUM HOMO DEBEAT SE OMNIBUS PER HUMILITATEM SUBJICERE.

(Infr. art. 6. ad 1. et Philip. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere; quia, sicut dictum est *(art. praeced. ad 3.)*, humilitas praecipue consistit in subjectione hominis ad Deum: sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriae; ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Praeterea. Aug. dicit in lib. de Nat., et Grat. *(cap. 34.)*: «Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis»: sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset; ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Praeterea. Nullus debet facere id, quod vergat in detrimentum salutis alterius; sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius, cui se subjicit, qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret; unde August. dicit in Regula *(scilicet epist. 211. ol. 109.)*: « Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas »; ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed contra est, quod dicitur Philip. 2.: *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

Respondeo dicendum, quod in homine *duo* possunt considerari; scilicet id quod est *Dei*, et id quod est *hominis*: *hominis* autem est, quidquid pertinet ad defectum: sed *Dei* est, quidquid pertinet ad salutem, et perfectionem, secundum illud Oseae 13.: *Perditio tua, Israël, ex te est: ex me tantum auxilium tuum*: humilitas autem, sicut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 5. et art. 2. ad 3.)*, proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subjicitur; et ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere, quantum ad id quod est Dei in ipso: non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei, quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere, secundum illud 1. ad Cor. 2.: *Ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis;* et ideo absque praejudicio humilitatis possunt dona, quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei, quae aliis

apparent collata, sicut Apostolus ad Ephes. 3. dicit: *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.* Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret, ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cum tamen Apostolus absque praejudicio humilitatis dicat Gal. 2.: *Nos natura Judaei, et non ex gentibus peccatores:* potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo, quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse, quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod non debemus solum Deum revereri in seipso, sed etiam quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiae, quo reveremur Deum; et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud 1. Pet. 2.: *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum:* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum, quod si nos praeferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem; unde super illud Philip. 2.: *Superiores sibi invicem arbitrantes,* dicit Gloss. *(ordin. Aug. in lib. 83. QQ. q. 71.):* « Non hoc ita debemus aestimare, ut nos aestimare fingamus; sed vere aestimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum ».

Ad tertium dicendum, quod humilitas, sicut et caeterae virtutes, praecipue interius in anima consistit; et ideo potest homo secundum interiorem actum animae alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem habeat alicujus, quod pertineat ad detrimentum suae salutis; et hoc est quod August. dicit in Regula *(scilicet epist. 211. ol. 109.):* « Timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris »: sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus caeterarum virtutum est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius: si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV. 781

UTRUM HUMILITAS SIT PARS MODESTIAE, VEL TEMPERANTIAE.

(Supr. q. 160. art. 2. corp. et 3. Dist. 33. q. 3. art. 2. q. 3. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non sit pars modestiae, vel temperantiae: humilitas enim praecipue respicit reverentiam, qua quis subjicitur Deo, ut dictum est *(art. praec.):* sed ad virtutem theologicam pertinet, quod habeat Deum pro objecto; ergo humilitas magis debeat poni virtus theologica, quam pars temperantiae, seu modestiae.

2. Praeterea. Temperantia est in concupiscibili: humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quae ei opponitur, cujus objectum est arduum; ergo videtur, quod humilitas non sit pars temperantiae, vel modestiae.

3. Praeterea. Humilitas, et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis patet *(art. 1. huj. q. ad 3. et q. 129. art. 3. ad 4.):* sed magnanimitas

non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est *(q. 129. art. 5.)*; ergo videtur, quod humilitas non sit pars temperantiae, vel modestiae.

Sed contra est, quod Origenes dicit super Lucam *(hom. 8.)*: « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo a philosophis etiam appelletur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quae ab illis μετριότης dicitur, idest mensuratio, vel moderatio », quae manifeste pertinet ad modestiam, vel temperantiam; ergo humilitas est pars modestiae, vel temperantiae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 128. et q. 129. art. 5. et q. 157. art. 3.)*, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis: modus autem temperantiae, ex quo maxime habet laudem, est refraenatio, vel repressio impetus alicujus passionis; et ideo omnes virtutes refraenantes, sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae: sicut autem mansuetudo reprimit motum irae; ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis; et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, *ita etiam humilitas;* unde et Philosophus in 4. Ethic. *(cap. 3.)* eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus; et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta *(q. prae. art. 1.)*, continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur *(lib. 2. de Invent.)*, inquantum scilicet humilitas nihil est aliud, quam quaedam moderatio spiritus; unde 1. Pet. 3. dicitur: *In incorruptibilitate quieti, et modesti spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum fidem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum; unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur, quin humilitas sit pars modestiae, vel temperantiae.

Ad secundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto, vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est *(q. 137. art. 2. ad 1. et q. 157. art. 3. ad 2.)*; et ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in subjecto; ponitur tamen pars modestiae, et temperantiae propter modum.

Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas, et humilitas in materia conveniant; differunt tamen in modo; ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae.

ARTICULUS V. 782

UTRUM HUMILITAS SIT POTISSIMA VIRTUTUM.

(4. Dist. 33. q. 3. art. 3. ad 6.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod humilitas sit potissima virtutum: dicit enim Chrysostomus *(implic. hom. 5. de incomprehensibili Dei natura)*, exponens illud quod dicitur Lucae 18. de Pharisaeo, et Publicano, quod « si mixta delictis humilitas tam facile currit, ut justitiam superbiae conjunctam transeat, si justitiae conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum »; et sic patet, quod humilitas praefertur justitiae: sed justitia est praeclarissima omnium virtutum, et includit in se

omnes virtutes, ut patet per Philos. 5. Eth. *(cap. 1.)*; ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Praeterea. August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 10. cap. 1.)*: « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis »: ex quo videtur, quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum; ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Praeterea. Majori virtuti majus debetur praemium: sed humilitati maximum debetur praemium; quia *qui se humiliat, exaltabitur,* ut dicitur Lucae 14.; ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Praeterea. Sicut August. dicit in lib. de Vera Relig. *(cap. 16.)*: « Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit »: sed praecipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens *(Matth. 11.)*: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde;* et Greg. dicit in Pastor. *(part. 3. cap. 4.: Admonit. 18.)*, quod « argumentum redemptionis nostrae inventa est humilitas Dei »; ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est, quod charitas praefertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. 3.: *Super omnia charitatem habete;* non ergo humilitas est maxima virtutum.

Respondeo dicendum, quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis; unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimae: secundario autem attenditur, prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in ipso appetitu per rationem ordinato: quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, praesertim legalis: ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia; quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem; ideo post virtutes theologicas, et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, praesertim legalem, potior caeteris est humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas justitiae non praefertur, sed justitiae, cui superbia conjungitur, quae jam desinit esse virtus; sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur Luc. 18., quod merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam;* unde et Chrysost. dicit *(loc. cit. in arg.)*: « Geminas bigas mihi accommodes: alteram quidem superbiae, et justitiae; alteram vero peccati, et humilitatis: et videbis peccatum praevertens (vel praecurrens) justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus; aliud vero par videbis devictum non fragilitate justitiae, sed mole, et tumore superbiae ».

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem aedificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio jacitur: virtutes autem vere infunduntur a Deo; unde primum in acquisitione virtutum potest accipi *dupliciter; uno modo* per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet; inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum, et patulum ad suspiciendum influxum divinae gratiae, inquantum evacuat inflationem superbiae; unde dicitur Jacobi 4. quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam;* et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum: *alio modo* est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad

Deum acceditur: primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere;* et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo, quam humilitas.

Ad tertium dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur coelestia; sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur coelestes thesauri, secundum illud Matth. 5.: *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in coelo;* et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes coelestes, secundum illud Matth. 5.: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur,* et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam; unde Augustinus dicit in lib. de Poenit. *(qui est hom. ult. inter 50. cap. 1.):* « Ne putes, eum qui se humiliat, semper jacere, cum dictum sit: Exaltabitur: et ne opineris, ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales ».

Ad quartum dicendum, quod ideo Christus praecipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanae salutis, quae consistit in hoc, quod homo ad coelestia, et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet; et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla: et sic humilitas est quasi quaedam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia, et divina bona; sicut ergo perfectio est potior dispositione: ita etiam charitas, et aliae virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI. 783

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR SECUNDUM B. BENEDICTUM DUODECIM GRADUS HUMILITATIS; SCILICET: CORDE, ET OPERE SEMPER HUMILITATEM OSTENDERE DEFIXIS IN TERRAM ASPECTIBUS, ETC.

(Infr. q. 126. art. 4. ad 4. et Matth. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti *(cap. 7.)* ponuntur; quorum *primus est,* corde, et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus: *secundus,* ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce: *tertius,* ut non sit facilis, aut promptus in risum: *quartus,* taciturnitas usque ad interrogationem; *quintus,* tenere quod habet communis monasterii regula: *sextus,* credere, et pronuntiare se omnibus viliorem: *septimus,* ad omnia indignum, et inutilem se confiteri, et credere: *octavus,* confessio peccatorum: *nonus,* per obedientiam in duris, et asperis patientiam amplecti: *decimus,* ut cum obedientia se subdat majori; *undecimus,* ut voluntatem propriam non delectetur implere: *duodecimus,* ut Deum timeat, et memor sit omnium quae praecipit: enumerantur enim hic quaedam, quae ad alias virtutes pertinent; sicut obedientia, et patientia ; enumerantur etiam aliqua, quae ad falsam opinionem pertinere videntur, quae nulli virtuti potest competere; scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quod ad omnia indignum, et inutilem se confiteatur, et credat; ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Praeterea. Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et caeterae virtutes; inconvenienter ergo praemittuntur in praemissis gradibus illa quae pertinent ad exteriores actus, his quae pertinent ad interiores.

3. Praeterea. Anselm. in lib. de Similitudinibus *(cap. 99. usque ad 108.)* ponit *septem* humilitatis gradus; quorum *primus* est, contemptibilem se esse cognoscere: *secundus,* de hoc dolere: *tertius,* hoc confiteri: *quartus,* hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi: *quintus,* ut patienter sustineat hoc dici: *sextus,* ut patiatur contemptibiliter se tractari: *septimus,* ut hoc amet; ergo videntur praemissi gradus esse superflui.

4. Praeterea. Dicit Glos. *(ord. super illud: Implete omnem justitiam, Matth. 3.)*: « Perfecta humilitas tres habet gradus: primus est, subdere se majori, et non praeferre se aequali; qui est sufficiens: secundus est, subdere se aequali, nec praeferre se minori: et hic dicitur abundans: tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia » ; ergo praemissi gradus videntur esse superflui.

5. Praeterea. August. dicit in lib. de Virg. *(cap. 31.)*: « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quae amplius amplioribus insidiatur » : sed mensura magnitudinis humanae non potest sub certo numero graduum determinari; ergo videtur, quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(art. 2. huj. q.)*, humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refraenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna: sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse, quod est; et utriusque principium, et radix est reverentia, quam quis habet ad Deum: ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quaedam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur; sicut et in caeteris virtutibus accidit: nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus,* ut dicitur Eccli. 19.; et ideo in praedictis gradibus humilitatis ponitur aliquid, quod pertinet ad humilitatis radicem; scilicet: *duodecimus gradus,* qui est, *ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quae praecepit:* ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat; quod quidem fit *tripliciter: uno modo,* ut homo non sequatur propriam voluntatem: quod pertinet ad *undecimum gradum: alio modo,* ut regulet eam secundum superioris arbitrium: quod pertinet ad *gradum decimum: tertio modo,* ut ab hoc non desistat propter dura, et aspera, quae occurrunt: et hoc pertinet ad *nonum;* ponuntur etiam quaedam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; et hoc *tripliciter: uno* quidem *modo* per hoc quod proprios defectus recognoscat, et confiteatur: quod pertinet ad *octavum gradum: secundo,* ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora: quod pertinet ad *septimum: tertio,* ut quantum ad hoc alios sibi praeferat: quod pertinet ad *sextum;* ponuntur etiam *quaedam,* quae pertinent ad exteriora signa; quorum *unum* est in factis; ut scilicet homo non recedat in suis operibus a via communi, quod pertinet ad *quintum: alia duo* sunt in verbis; ut scilicet homo non praeripiat tempus loquendi, quod pertinet ad *quartum:* nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad *secundum: alia* vero consistunt in exterioribus gestibus: puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad *primum:* et in cohibendo exterius risum, et alia ineptae laetitiae signa, quod pertinet ad *tertium.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere, et pronuntiare omnibus viliorem secundum defectus occultos, quos in

se recognoscit, et dona Dei, quae in aliis latent; unde August. dicit in lib. de Virginit. *(cap. 52.)* : « Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores » : similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri, et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deo referat, secundum illud 2. ad Cor. 3. : *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* : non est autem inconveniens, quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur : quia sicut unum vitium oritur ex alio ; ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per *duo* : *primo* quidem, et principaliter per gratiae donum : et quantum ad hoc interiora praecedunt exteriora : *aliud* autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem : et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus, quod Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriae abjectionis : nam *primus* gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus : sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per *secundum* gradum excluditur : sed ad manifestationem sui defectus pertinet *tertius*, et *quartus* gradus, ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat : *alii* autem *tres* gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quaerit, sed exteriorem abjectionem, vel aequanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis : quia, sicut Gregor. dicit in Reg. *(lib. 2. Indict. 10. epist. 24.)*, « non grande est in iis nos esse humiles, a quibus honoramur ; quia et hoc saeculares quilibet faciunt : sed illis maxime humiles esse debemus, a quibus aliqua patimur » : et hoc pertinet ad *quintum*, et *sextum* gradum : vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur : quod pertinet ad *septimum* gradum ; et sic omnes isti gradus continentur sub *sexto* et *septimo* superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, idest secundum naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradum hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel aequales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur praemissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

QUAESTIO CLXII.

DE SUPERBIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superbia ; et *primo* de superbia in communi ; *secundo* de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum superbia sit peccatum.
Secundo. Utrum sit vitium speciale.
Tertio. In quo sit sicut in subjecto.

Quarto. De speciebus ejus.
Quinto. Utrum sit peccatum mortale.
Sexto. Utrum sit gravissimum omnium peccatorum.
Septimo. De ordine ejus ad alia peccata.
Octavo. Utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I. 784

UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM.

(1-2. q. 84. art. 2. et Mal. q. 8. art. 2. ad 16. et Ps. 45.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum: nullum enim peccatum est repromissum a Deo: promittit enim Deus, quod ipse facturus est; non est autem actor peccati: sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas: dicitur enim Isa. 60.: *Ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generationem, et generationem;* ergo superbia non est peccatum.

2. Praeterea. Appetere divinam similitudinem non est peccatum: hoc enim naturaliter appetit quaelibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit; et praecipue hoc convenit rationali creaturae, quae facta est ad imaginem, et similitudinem Dei: sed, sicut dicitur in lib. Sentent. Prosperi *(sent. 292. inter op. Aug. et lib. 11. sup. Gen. ad lit. cap. 4.),* « superbia est amor propriae excellentiae, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus »; unde dicit August. in 2. Confess. *(cap. 6. ante med.):* « Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus » ; ergo superbia non est peccatum.

3. Praeterea. Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philos. in 2. Ethic. *(cap. 8.):* sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiae; ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Tob. 4.: *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Respondeo dicendum, quod superbia nominatur ex hoc, quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est; unde dicit Isidorus in lib. 10. Etymol. *(ad lit. S):* « Superbus dictus est, quia super vult videri quam est » ; qui enim vult supergredi quod est, superbus est: habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscujusque feratur in id, quod est proportionatum sibi; et ideo manifestum est, quod superbia importat aliquid, quod adversatur rationi rectae: hoc autem facit rationem peccati: quia, secundum Dionysium cap. 4. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.),* malum animae est praeter rationem esse; unde manifestum est, quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia *dupliciter* accipi potest: *uno modo* ex eo quod supergreditur regulam rationis; et sic dicimus eam esse peccatum: *alio modo* potest superbia nominari simpliciter a superexcessu; et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia; et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum; unde et Glos. Hieronymi *(sup. illud Is. 61.: Vos autem Sacerdotes)* dicit ibidem, quod « est superbia bona, et mala; vel superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quae accipitur pro gloria quam confert: quamvis etiam dici possit, quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quod eorum, quae naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: et ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus; sicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter desideratur: superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam; unde August. dicit in 14. de Civit. Dei *(cap. 13.)*, quod « superbia est perversae celsitudinis appetitus »; et inde est etiam, quod, sicut August. dicit in 19. de Civ. Dei *(cap. 12.)*, « superbia perverse imitatur Deum, odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo ».

Ad tertium dicendum, quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quae quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 3)*: unde et vitium, quod opponitur superbiae, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quae opponitur magnanimitati secundum defectum: nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra praesumptionem: pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus: si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora, quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum: utrumque enim ex animi parvitate procedit: sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundum rationes diversas: humilitati quidem, secundum quod subjectionem aspernatur: magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit: sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati: sicut et pusillanimitas, quae importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II. 785

UTRUM SUPERBIA SIT SPECIALE PECCATUM.

(Infr. art. 8. et 1-2. q. 84. art. 2. et 2. Dist. 5. q. 1. art. 3. et Dist. 42. q. 2. art. 3. ad 2. et Mal. q. 8. art. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit speciale peccatum: dicit enim August. in lib. de Nat., et Grat. *(cap. 29.)*, quod « sine superbiae appellatione nullum peccatum invenies »; et Prosper dicit in lib. 3. de Vita Cont. *(cap. 2.)*, quod « nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit »; ergo superbia est generale peccatum.

2. Praeterea. Job 33. super illud: *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Gloss. *(ord.)* quod « contra conditorem superbire, est ejus praecepta peccando transcendere »: sed secundum Ambros. *(lib. de Parad. cap. 8.)* « omne peccatum est transgressio legis divinae, et coelestium inobedientia mandatorum »; ergo omne peccatum est superbia.

3. Praeterea. Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur: sed superbia opponitur omnibus virtutibus: dicit enim Greg. 34. Mor. *(cap. 18.)*: « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta; contra cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis, ac pestifer morbus corpus omne corrumpit »; et Isid. dicit in lib. 2. de Summo Bono *(cap. 38. a med.)*, quod « est ruina omnium virtutum »; ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Praeterea. Omne peccatum speciale habet specialem materiam: sed superbia habet generalem materiam: dicit enim Gregor. 34. Moral. *(cap. 18.)* quod « alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis, et terrenis rebus, alter summis, coelestibusque virtutibus »; ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Nat., et Grat. *(cap. 29.)*: « Quaerat diligenter, et inveniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis »: genus autem non distinguitur a suis speciebus; ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod peccatum superbiae *dupliciter* potest considerari: *uno modo* secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti; et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum: est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut dictum est *(art. praec.)*: *alio modo* potest considerari secundum redundantiam quamdam in alia peccata; et secundum hoc habet quamdam generalitatem; inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione: *uno modo* per se; inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiae, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id, quod quis inordinate appetit: *alio modo* indirecte, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens; inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, secundum illud Hierem. 2.: *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti: Non serviam.* Sciendum tamen, quod ad hanc generalitatem superbiae pertinet, quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint: non autem ad eam pertinet, quod omnia vitia semper ex superbia oriantur: quamvis enim omnia praecepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam: non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate; et inde est, quod, sicut Aug. dicit in lib. de Nat., et Gratia *(cap. 29.)*, « multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe ».

Ad primum ergo dicendum, quod August. illa verba inducit in lib. de Nat. et Grat., non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat; unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur: potest tamen dici, quod auctoritates illae intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiae, qui est transgredi praecepta; quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorem actum superbiae, qui est contemptus praecepti: non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum: sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum; quia hoc non intendebat; et secundum hoc transgredi praeceptum Dei dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem *dupliciter: uno modo* per directam contrarietatem ad virtutem; et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem; sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo: *alio modo* peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute: et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex

quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus; unde non sequitur, quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem objecti, quae tamen inveniri potest in diversis materiis: est enim inordinatus amor propriae excellentiae: excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III. 786

UTRUM SUPERBIA SIT IN IRASCIBILI SICUT IN SUBJECTO.

(Mal. q. 8. art. 3. et Veri. q. 1. art. 5. ad 10.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit in irascibili sicut in subjecto: dicit enim Greg. 23. Moral. *(cap. 10.):* « Obstaculum veritatis tumor mentis est; quia dum instat, obnubilat »: sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem; ergo superbia non est in irascibili.

2. Praeterea. Gregor. dicit 24. Moral. *(cap. 6.),* quod « superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se praeferant »; et sic videtur, quod superbia ex indebita consideratione procedat: sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem; ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Praeterea. Superbia non solum quaerit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, et intelligibilibus: ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. 10.: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo:* sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum, et in intelligibilia; ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Praeterea. Ut dicitur in lib. Sententiar. Prosperi *(sentent. 292. inter op. Aug.):* « Superbia est amor propriae excellentiae »: sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili; ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est, quod Gregor. in 2. Moral. *(cap. 26. parum a princ.)* ponit contra superbiam donum timoris: timor autem pertinet ad irascibilem; ergo superbia non est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod subjectum cujuslibet virtutis, vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto: non enim potest esse aliud objectum habitus, vel actus, nisi quod est objectum potentiae, quae utrique subjicitur: proprium autem objectum superbiae est arduum: est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est *(art. 1. et 2. praec.);* unde oportet, quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis *dupliciter* accipi potest: *uno modo* proprie; et sic est pars appetitus sensitivi; sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio appetitus sensitivi: *alio modo* potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo, et Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum judicium justitiae judicantis; et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in 1. dicta sunt *(q. 59. art. 4. et q. 82 art. 5. ad 1. et 2.).* Si ergo arduum, quod est objectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quae est pars appetitus sensitivi: sed quia arduum, quod

respicit superbia, communiter invenitur, et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere, quod subjectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo; unde et in daemonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est *duplex: una* pure speculativa; et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam: superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. 11.: *Abscondisti haec a sapientibus, et prudentibus,* idest a superbis, qui sibi sapientes, et prudentes videntur, et *revelasti ea parvulis,* idest humilibus: neque etiam ab hominibus addiscere dignatur; cum tamen dicatur Eccli. 6.: *Si inclinaveris aurem tuam,* scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam: alia* autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva: et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregor. dicit 23. Moral. *(cap. 10.),* quod « superbi, etsi secreta quaedam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt »; unde et Proverb. 11. dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 2.),* humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram astimationem de se habet: hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quam sint: quod contingit ex inordinato appetitu propriae excellentiae: quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur, quam sibi conveniat; et ideo quaecumque conferunt ad hoc quod aliquis aestimet se supra id, quod est, inducunt hominem ad superbiam; quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut e contra Greg. ibidem dicit, quod « sancti viri virtutum considerationem vicissim sibi alios praeferunt »; ex hoc ergo non habetur, quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est *(in corp. art.).*

Ad quartum dicendum, quod, sicut August. dicit 14. de Civ. Dei *(cap. 7. et 9.),* « amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum »; et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum; et secundum hoc superbia dicitur esse « amor propriae excellentiae, inquantum ex amore causatur inordinata praesumptio alios superandi »; quod proprie pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV. 787

UTRUM CONVENIENTER A GREGORIO ASSIGNENTUR QUATUOR SUPERBIAE SPECIES; SCILICET: AESTIMARE BONUM A SEIPSO HABERE; SIBI DATUM DESUPER CREDERE PRO SUIS ACCEPISSE MERITIS; JACTARE SE HABERE QUOD NON HABET; ET DESPECTIS CAETERIS SINGULARITER VIDERI APPETERE HABERE QUOD HABENT.

(2. Dist. 24. q. 2. art. 4. et Mal. q. 8. art. 4. et 1. Cor. 4. lect. 2. et 2. Eth. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur quatuor superbiae species, quas Gregor. assignat 23. Moral. *(cap. 4.)* dicens: « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demon stratur; cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis caeteris, singulariter videri appetunt habere quod habent »; superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide: sed quod aliquis aestimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiae habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet; ergo non debet poni species superbiae.

2. Praeterea. Idem non debet poni species diversorum generum: sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est *(q. 110. art. 2. et q. 112.)*; ergo non debet poni species superbiae.

3. Praeterea. Quaedam alia videntur ad superbiam pertinere, quae hic non connumerantur: dicit enim Hieron. quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri; et Augustinus dicit 14. de Civ. Dei *(cap. 14.)*, quod excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet: praesumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid, quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur; non ergo sufficienter praedicta divisio comprehendit superbiae species.

4. Praeterea. Inveniuntur aliae divisiones superbiae: dividit enim Anselmus *(in lib. de Similitudinib. cap. 22. et seq.)* exaltationem superbiae, dicens, quod « quaedam est in voluntate, quaedam in sermone, quaedam in operatione »: Bernard. etiam *(tract. de Grad. Humilit. cap. 10. et seq.)* ponit duodecim gradus superbiae; qui sunt: « curiositas, mentis levitas, inepta laetitia, jactantia, singularitas, arrogantia, praesumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas peccandi, consuetudo »: quae non videntur comprehendi sub speciebus a Gregorio assignatis; ergo videtur, quod inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. et 3. huj. q.)*, superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam: est autem considerandum, quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum; quod quidem potest *tripliciter* considerari: *uno modo* secundum se: manifestum est enim, quod quanto majus est bonum, quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur; et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi con-

venientem; et sic est tertia species superbiae, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet: *alio modo* ex parte causa, prout scilicet excellentius est, quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio; et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum: est autem *dupliciter* aliquis causa sui boni: *uno modo* efficienter: *alio modo* meritorie: et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species; scilicet: cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit: *tertio modo* ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc, quod bonum aliquod excellentius caeteris possidet; unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus illius in propriam excellentiam: et secundum hoc sumitur quarta superbiae species, quae est, cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera aestimatio potest corrumpi *dupliciter: uno modo* in universali; et sic in his quae ad fidem pertinent, corrumpitur vera aestimatio per infidelitatem: *alio modo* in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari: nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum; et ita etiam est in proposito: nam dicere in universali aliquod bonum esse, quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem: sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriae excellentiae ita de bonis suis glorietur, ac si ea a se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quod quis falso sibi attribuit quod non habet: sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio species superbiae.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est, qui sibi attribuit quod ab alio habet; unde *duae primae* superbiae species ad ingratitudinem pertinent: quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad *tertiam* speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiae, quod non habet: quod autem aliquis praesumptuose tendat in id, quod supra ipsum est, praecipue videtur ad *quartam* speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis praeferri.

Ad quartum dicendum, quod illa *tria,* quae ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet; quod *primo* corde concipitur, *secundo* ore profertur, *tertio* opere perficitur: illa autem duodecim, quae ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est *(q. praec. art. 6.)*: nam *primus* gradus humilitatis est corde, et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus: cui opponitur *curiositas,* per quam aliquis curiose ubique, et inordinate circumspicit: *secundus* gradus humilitatis est, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce; contra quem opponitur levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo: *tertius* gradus humilitatis est, ut non sit facilis, et promptus in risu; cui opponitur inepta laetitia: *quartus* gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem; cui opponitur jactantia: *quintus* gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet; cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere: *sextus* gradus humilitatis est, credere, et pronuntiare se omnibus viliorem; cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis prae-

fert: *septimus* gradus humilitatis est, ad omnia inutilem, et indignum se confiteri, et credere; cui opponitur praesumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora: *octavus* gradus humilitatis est confessio peccatorum; cui opponitur defensio eorumdem: *nonus* gradus humilitatis est, in duris, et asperis patientiam amplecti; cui opponitur simulata confessio, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quae simulate confitetur: *decimus* gradus humilitatis est obedientia; cui opponitur *rebellio*: *undecimus* gradus humilitatis est, ut homo non delectetur facere propriam voluntatem; cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult: *ultimus* autem gradus humilitatis est timor Dei; cui opponitur peccandi consuetudo, quae implicat Dei contemptum: in his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quaedam antecedentia, et consequentia; sicut etiam supra de humilitate dictum est *(q. praec. art. 6.)*.

ARTICULUS V. 788

UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM MORTALE.

(4. Dist. 33. q. 1. art. 1. q. 2. ad 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum mortale: quia super illud Psal. 7.: *Domine Deus meus, si feci istud,* dicit Gloss. *(ordin. Aug.)* « scilicet universale peccatum, quod est superbia »: si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Praeterea. Omne peccatum contrariatur charitati: sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia, quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi; ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Praeterea. Omne peccatum mortale contrariatur virtuti: sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia, ut Greg. dicit 34. Moral. *(cap. 18.)*, « aliquando homo ex summis, coelestibusque virtutibus intumescit »; ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Greg. in eodem lib. *(ibid.)* dicit, quod « evidentissimum reproborum signum superbia est; at contra humilitas electorum »: sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus; ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum, quod superbia humilitati opponitur: humilitatis autem proprie respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est *(q. praec. art. 1. ad 5.)*; unde e contrario superbia proprie respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id, quod est sibi praefixum secundum divinam regulam, vel mensuram, contra id, quod Apost. dicit 2. ad Cor. 10.: *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram, qua mensus est nobis Deus;* et ideo dicitur Eccli. 10., quod *initium superbiae hominis est apostatare a Deo;* quia scilicet in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subjicitur Deo, et regulae ipsius. Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis: hoc enim est averti a Deo; unde consequens est, quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale: sicut tamen in aliis, quae ex suo genere sunt peccata mortalia (puta fornicatione, et adul-

terio) sunt aliquis motus, qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem; quia scilicet praeveniunt rationis judicium, et sunt praeter ejus consensum; ita etiam et circa superbiam accidit, quod aliqui motus superbiae sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam; inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt; unde non sequitur, quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinae, inquantum scilicet superbus non se subjicit divinae regulae, prout debet: et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se praefert proximo; aut ab ejus subjectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinae regulae, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens; inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiae sumit: nihil autem prohibet, quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in 8. Physic. *(tex. 8.)*; unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI. 789

UTRUM SUPERBIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

(Infr. art. 7. ad 4. et Psal. 18. fin. et 2. Cor. 12. lect. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit gravissimum peccatorum: quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius: sed superbia difficillime cavetur; quia, sicut August. dicit in Regula *(scilicet epist. 211. ol. 109.)*, « caetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant »; ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Praeterea. Majus malum majori bono opponitur, ut Philos. dicit in 8. Ethic. *(cap. 10.)*: sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est *(q. praec. art. 5.)*; ergo et vitia, quae opponuntur majoribus virtutibus, puta: infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia hujusmodi, sunt graviora peccata, quam superbia.

3. Praeterea. Majus malum non punitur per minus malum: sed interdum superbia punitur per alia peccata; ut patet ad Rom. 1., ubi dicitur, quod Philosophi *per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt;* ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est, quod super illud Ps. 118.: *Superbi inique agebant usquequaque,* dicit Gloss. 1. *(interl. implic. et Ambros. octonar. 7. in hunc Ps.)*: « Maximum peccatum in homine est superbia ».

Respondeo dicendum, quod in peccato *duo* attenduntur; scilicet: *conversio* ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et *aversio* a bono incommutabili, quae est formalis, et completiva ratio peccati: ex parte autem conversionis non habet superbia, quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secun-

dum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni: sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso, quod non vult Deo, et ejus regulae subjici; unde Boetius dicit, quod « cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit »; propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi 4. quod *Deus superbis resistit;* et ideo averti a Deo, et ejus praeceptis quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus; et quia id quod est per se, potius est eo quod est per aliud, consequens est, quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus: quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur *dupliciter: uno modo* propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiae propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 9.):* et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit; quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut August. dicit: *alio modo* difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare: quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est *(art. praec. ad 3.);* et ideo signanter August. dicit, quod bonis operibus insidiatur; et in Ps. 141. dicitur: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi;* et ideo motus superbiae occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per judicium rationis deprehendatur: sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur: tum ex consideratione propriae infirmitatis, secundum illud Eccli. 10.: *Quid superbis terra, et cinis?* Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinae, secundum illud Job 15.: *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* Tum etiam ex imperfectione bonorum, de quibus superbit homo, secundum illud Isa. 40.: *Omnis caro foenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri;* et infr. *(cap. 64.): Quasi pannus menstruatae universae justitiae nostrae.*

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis; et secundum hoc superbia non habet, quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas, quod sit maxima virtutum: sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem praestans: nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiae contemptu procedat, quam si ex ignorantia, vel infirmitate proveniat; et idem dicendum est de desperatione, et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc, quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quae etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent; unde Isidorus dicit in libro 2. de Summo Bono *(cap. 38.)* « omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod a summis personis, et primis assumitur, seu quod de opere justitiae, et virtutis exoritur, minusque culpa ejus sentitur: luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est: et tamen, dispensante Deo, superbia minor est: sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat »;

ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiae: sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere: ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro ejus remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

ARTICULUS VII. 790

UTRUM SUPERBIA SIT PRIMUM OMNIUM PECCATORUM.

(2. Cor. 12. lect. 4.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit primum omnium peccatorum; primum enim salvatur in omnibus consequentibus: sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia: dicit enim Augustinus in lib. de Nat., et Grat. *(cap. 20.)*, quod multa perperam fiunt, quae non fiunt superbe; ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Praeterea. Eccli. 10. dicitur, quod *initium superbiae est apostatare a Deo;* ergo apostasia a Deo est prius, quam superbia.

3. Praeterea. Ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum: sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides; ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Praeterea. 2. ad Tim. 3. dicitur: *Mali homines, et seductores proficiunt in pejus;* et ita videtur, quod principium malitiae hominis non sit a maximo peccatorum: sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est *(art. praec.)*; non est igitur primum peccatorum.

5. Praeterea. Id quod est secundum apparentiam, et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem: sed Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 7.)*, quod superbus est fictor fortitudinis, et audaciae; ergo vitium audaciae est prius vitio superbiae.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 10.: *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum, quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere: dictum est autem supra *(art. praec.)*, quod aversio a Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti; et inde est, quod superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est *(1-2. q. 84. art. 2.)* cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quae est principalior in peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse superbiae humanae initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiae pars: dictum est enim *(art. 5. huj. q.)*, quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit: ex consequenti autem contemnit subjici creaturae propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod non oportet esse eumdem ordinem virtutum, et vitiorum, nam vitium est corruptivum virtutis: id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione; et ideo sicut fides est prima virtutum; ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur; unde super illud Psal. 136.: *Exinanite, exinanite*

usque ad fundamentum in ea, dicit Gloss., quod « coacervatione vitiorum subrepit diffidentia » ; et Apostolus dicit, 1. ad Timoth. 1., quod *quidam repellentes conscientiam bonam circa fidem naufragaverunt.*

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo, quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato; et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum; contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora [al. *graviora*], quae etiam ex ignorantia, vel infirmitate committuntur: sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur; et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psal. 18.: *Emundabor a delicto maximo,* dicit Gloss. *(interl.)* « hoc est a delicto superbiae, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus a Deo ».

Ad quintum dicendum, quod Philos. ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax, vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII. 791

UTRUM SUPERBIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod superbia debeat poni vitium capitale: Isidor. enim *(lib. Comment. in Deut. cap. 16.),* et Cassianus *(lib. 5. de Institut. Coenob. cap. 1. et lib. 12.)* enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Praeterea. Superbia videtur esse idem inani gloriae, quia utraque excellentiam quaerit: sed inanis gloria ponitur vitium capitale; ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Praeterea. August. dicit in lib. de Virg. *(cap. 31.)* quod « superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite » : sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est *(q. 36. art. 4.)* ; ergo multo magis superbia.

Sed contra est, quod Gregor. 31. Moral. *(cap. 17.),* non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet *(art. 2. huj. q. et art. 5. ad 1.),* superbia *dupliciter* considerari potest: *uno modo* secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum: *alio modo,* secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata: capitalia autem vitia ponuntur esse quaedam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur; et ideo quidam considerantes superbiam, secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus. Gregorius vero considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est *(art. 2. huj. q.),* non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum, et matrem; unde Gregor. dicit in 31. Moralium *(loc. sup. cit.)* : « Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur ».

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod superbia non est idem inani gloriae, sed causa ejus: nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod invidia, quae est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUAESTIO CLXIII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam: et *primo* de peccato ejus; *secundo* de poena peccati; *tertio* de tentatione, qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.
Secundo. Quid primus homo peccando appetierit.
Tertio. Utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.
Quarto. Quis plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.

ARTICULUS I. 792

UTRUM PRIMI HOMINIS PECCATUM FUERIT SUPERBIA.

(Infr. art. 3. et 4. et part. 3. q. 1. art. 3. et 2. Dist. 22. q. 1. art. 1. et Mal. q. 7. art. 7. ad 12. 13. et 16. et Rom. 5. lect. 5. et 1. Tim. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non fuerit primi hominis peccatum: dicit enim Apost. ad Rom. 5., quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi:* sed primi hominis peccatum est, ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato; ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, et non superbia.

2. Praeterea. Ambros. dicit super Luc. *(cap. 4. sup. illud: Dixit autem illi diabolus)*, quod eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit: sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. 4., cum ei dictum est: *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant;* ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Praeterea. Homo, diabolo suggerente, peccavit: sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. 3.; ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiae, quod pertinet ad curiositatem; ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Praeterea. Super illud 1. ad Tim. 2.: *Mulier seducta in praevaricatione fuit,* dicit Gloss. *(ordin. August. lib. 11. sup. Gen. ad lit. cap. ult.)*: « Hanc seductionem appellavit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est; scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tamquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat »: sed hoc credere

pertinet ad infidelitatem; ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 10.: *Initium omnis peccati superbia:* sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. 5.: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum, quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt: inter quos ille habet rationem primi peccati, in quo primo inordinatio invenitur: manifestum est autem, quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae, quam in actu exteriori corporis: quia, ut August. dicit in 1. de Civ. Dei *(cap. 18. a med.)*, « non amittitur corporis sanctitas, manente animae sanctitate »: inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem, quam in id quod quaeritur propter finem; et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum; unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc, quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscientia tendit praeter ordinem rationis; relinquitur igitur, quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc, quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit: non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula praestitutam; unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc, quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam; unde manifestum est, quod primum peccatum primi hominis fuit superbia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit divino praecepto, non fuit propter se ab eo volitum; quia hoc non posset contingere, nisi praesupposita inordinatione voluntatis; relinquitur ergo, quod voluerit propter aliquid aliud: primum autem, quod inordinate voluit, fuit propria excellentia; et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia; et hoc est quod August. dicit ad Orosium *(in Dialog. QQ. 65. q. 4.)*, quod « homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, praecepta Dei contempsit ».

Ad secundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit: dicitur enim Gen. 3.: *Vidit mulier, quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile; et tulit de fructu ejus, et comedit:* non tamen ipsa bonitas, et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit: *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii;* quod appetendo superbiam mulier incurrit; et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae; unde et in verbis serpentis praemittitur: *Eritis sicut dii;* et postea subditur: *Scientes bonum, et malum.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 30.)*, « verbis serpentis mulier non crederet, a bona, atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio », quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut crederet verum esse quod daemon dicebat.

ARTICULUS II. 795

UTRUM SUPERBIA PRIMI HOMINIS FUERIT IN HOC, QUOD APPETIERIT DIVINAM SIMILITUDINEM.

(Isa. 17. lect. 12.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia primi hominis non fuerit in hoc, quod appetierit divinam similitudinem: nullus enim peccat appetendo id, quod sibi competit secundum suam naturam: sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam: dicitur enim Gen. 1.: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram;* ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Praeterea. In hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni, et mali potiretur: hoc enim ei a serpente suggerebatur: *Eritis sicut dii scientes bonum, et malum:* sed appetitus scientiae est homini naturalis, secundum illud Philos. in princip. Metaph.: « Omnes homines natura scire desiderant »; ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Praeterea. Nullus sapiens eligit id, quod est impossibile: primus autem homo sapientia praeditus erat, secundum illud Eccli. 17.: *Disciplina intellectus replevit illos;* cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile: sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exod. 15.: *Quis similis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est, quod super illud Psal. 68.: *Quae non rapui, tunc exolvebam,* dicit August. *(est in Gloss. ordin.):* « Adam, et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem ».

Respondeo dicendum, quod *duplex* est similitudo: *una* omnimodae aequiparantiae; et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt: quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis: *alia* autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum; inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum: Dionys. enim dicit in 9. cap. de Div. Nom. *(a med. lect. 3.):* « Eadem similia sunt Deo, et dissimilia: illud quidem secundum contingentem imitationem: hoc autem secundum quod causata minus habent a causa »: quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni; et ideo ex hoc ipso quod homo appetit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est *(art. praec.),* consequens est, quod appetierit divinam similitudinem inordinate. Considerandum tamen est, quod appetitus est proprie rei non habitae: bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum *tria* attendi: *primo* quidem secundum ipsum esse naturae; et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa, et homini, de quo dicitur Gen. 1., quod *Deus fecit hominem ad imaginem, et similitudinem suam,* et angelo, de quo dicitur Ezech. 28.: *Tu signaculum similitudinis: secundo* vero quantum ad cognitionem; et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit; unde in praemissis verbis cum dictum esset: *Tu signaculum similitudinis,* statim

subditur : *Plenus sapientia:* sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia: *tertio* quantum ad potestatem operandi; et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio; quia utrique restabat aliquid agendum, per quod ad beatitudinem pervenirent. Et ideo cum uterque (scilicet diabolus, et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturae: sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni, et mali, sicut serpens ei suggessit; ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi, quid esset bonum, et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret, quid sibi boni, vel mali esset futurum: et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam; unde August. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 30.),* quod « menti mulieris inhaesit amor propriae potestatis »: sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem; unde August. dicit in lib. de Ver. Rel. *(cap. 13.),* quod « magis voluit sua potentia frui, quam Dei » : verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit; inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturae, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere hujusmodi similitudinem inordinate, idest supra mensuram suam, peccatum est; unde super illud Ps. 70.: *Deus, quis similis erit tibi?* dicit August. *(est in Glos. ord.):* « Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri praecepto ».

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine aequiparantiae.

ARTICULUS III. 794

UTRUM PECCATUM PRIMORUM PARENTUM FUERIT CAETERIS GRAVIUS.

(1-2. q. 83. art. 3. et 2. Dist. 21. q. 2. art. 2. et Dist. 33. in exp. lit. ad 1. et 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum primorum parentum fuerit caeteris gravius: dicit enim August. 14. de Civit. Dei *(cap. 15.):* « Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas »: sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum; quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret; ergo peccatum primorum parentum fuit caeteris gravius.

2. Praeterea. Poena proportionatur culpae: sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum; quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum,* ut Apost. dicit ad Rom. 5.; ergo peccatum illud fuit gravius caeteris peccatis.

3. Praeterea. Primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in 2. Metaphysicae *(tex. 4.):* sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum; ergo fuit maximum.

Sed contra est, quod Origenes dicit *(lib. 1. Periarch. cap. 3.)*: « Non arbitror, quod aliquis ex his, qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est »: sed primi parentes in summo, perfectoque gradu consistebant; non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum, quod *duplex* gravitas in peccato attendi potest: *una* quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus: adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione: *alia* autem est gravitas peccati, quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis: *prima* autem gravitas essentialior est peccato, et principalior; unde secundum eam magis peccatum dicitur grave, quam secundum aliam; dicendum est igitur, quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati: etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata: major tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est *(art. praec.)*; sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum; et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo poenae, quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed inquantum fuit primum; quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quae sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum: talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud; unde non sequitur, quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV. 795

UTRUM PECCATUM ADAE FUERIT GRAVIUS, QUAM PECCATUM EVAE.

(2. Dist. 22. q. 1. art. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum Adae fuerit gravius, quam peccatum Evae: dicitur enim 1. ad Tim. 2. quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit;* et sic videtur, quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia: sed hujusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. 12.: *Ille servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis: qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis;* ergo Adam gravius peccavit, quam Eva.

2. Praeterea. August. dicit in lib. de Decem Chordis *(cap. 3.)*: « Si caput est vir, melius debet vivere, et praecedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum »: sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat; ergo Adam gravius peccavit, quam Eva.

3. Praeterea. Peccatum in Spiritum Sanctum videtur esse gravissimum: sed Adam in Spiritum Sanctum videtur peccasse; quia peccavit cogitans de divina misericordia: quod pertinet ad peccatum praesumptionis; ergo videtur, quod Adam gravius peccavit, quam Eva.

Sed contra est, quod poena respondet culpae: sed mulier est gravius punita, quam vir, ut patet Gen. 3.; ergo gravius peccavit, quam vir.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, gravitas peccati principalius attenditur secundum peccati speciem, quam secundum peccati circumstantiam; dicendum est ergo, quod si consideremus conditionem personae utriusque, scilicet: mulieris, et viri, peccatum viri est gravius; quia erat perfectior muliere: sed quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum aequale dicitur: quia utriusque peccatum fuit superbia; unde Aug. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 35.)* quod « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu »: sed quantum ad speciem superbiae gravius peccavit mulier, triplici ratione. *Primo* quidem, quia major elatio fuit mulieris, quam viri: mulier enim credidit verum esse, quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent; et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit, quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere; sed vir non credidit hoc esse verum; unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. *Secundo,* quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit; unde peccavit et in Deum, et in proximum. *Tertio* in hoc, quod peccatum viri diminutum est ex hoc, quod in peccatum consensit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit, ut offendatur Deus, ne homo ex amico, fiat inimicus; quod eum facere non debuisse divinae sententiae justus exitus indicavit, ut August. dicit 11. super Genes. ad lit. *(cap. ult.)*; et sic patet, quod peccatum mulieris fuit gravius, quam peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris ex praecedenti elatione subsecuta est; et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum; inquantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personae, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinae justitiae, quod facit peccatum in Spiritum Sanctum: sed quia, ut August. dicit in 14. de Civ. Dei *(cap. 11.)*, « inexpertus divinae severitatis credidit illud peccatum esse veniale », idest de facili remissibile.

QUAESTIO CLXIV.

DE POENIS PECCATI PRIMI HOMINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de poena primi peccati.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. De morte, quae est poena communis.
Secundo. De aliis particularibus poenis, quae in Genesi assignantur.

ARTICULUS I. 796

UTRUM MORS SIT POENA PECCATI PRIMORUM PARENTUM.

(1-2. q. 85. art. 5. et 2. Dist. 30. q. 1. art. 1. et lib. 4. Contr. g. cap. 51. et Mal. q. 15. art. 4. et opusc. 3. cap. 197. 198. 241. et 242. et Rom. 5. lect. 3. et Hebr. 9.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit poena peccati primorum parentum: id enim quod est homini naturale, non potest dici poena peccati; quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat: mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis; ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

2. Praeterea. Mors, et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccli. 3.: *Unus interitus est hominis, et jumentorum, et aequa utriusque conditio;* sed in animalibus brutis mors non est poena peccati; ergo etiam neque in hominibus.

3. Praeterea. Peccatum primorum parentum fuit specialium personarum: sed mors consequitur totam humanam naturam; ergo non videtur esse poena peccati primorum parentum.

4. Praeterea. Omnes aequaliter derivantur a primis parentibus; si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines aequaliter mortem paterentur; quod patet esse falsum; quia quidem citius aliis, et gravius moriuntur; ergo mors non est poena primi peccati.

5. Praeterea. Malum poenae est a Deo, ut supra habitum est *(part. 1. q. 49. art. 2.)*: sed mors non videtur esse a Deo: dicitur enim Sap. 1., quod *Deus mortem non fecit;* ergo mors non est poena primi peccati.

6. Praeterea. Poenae non videntur esse meritoriae: nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo: sed mors quandoque est meritoria; sicut patet de morte martyrum; ergo videtur quod mors non sit poena.

7. Praeterea. Poena videtur esse afflictiva: sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest; ergo mors non est poena peccati.

8. Praeterea. Si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta: sed hoc non est verum; nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. 4.; ergo mors non videtur esse poena peccati.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. 5.: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpae illius: sicut autem in primo dictum est *(q. 45. art. 1. et q. 97. art. 1.)*, homini in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animae subjicerentur rationali menti, et corpus animae subjiceretur: sed quia mens hominis per peccatum a divina subjectione recessit, consecutum est, ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi; unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subjiceretur animae; unde consequitur mors, et alii corporales defectus: vita enim, et incolumitas corporis

consistit in hoc, quod subjiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni; unde per oppositum mors, et aegritudo, et quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam; unde patet, quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum: ita etiam et mors, et omnes corporales defectus *(vid. Sap. 1. 13.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur, quod ex principiis naturae causatur: naturae autem per se principia sunt forma, et materia: forma autem hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae: materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas; et quantum ad hoc mors est homini naturalis: haec autem conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiae: quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philos. in 2. de Anim. *(tex. 3. et seq.)*: non autem est conditio, secundum quam materia adaptetur formae: quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse: sicut quod serra sit ferrea, competit formae, et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum: sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quae rubiginem contrahere non posset: Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem: quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum; et sic mors et est naturalis propter conditionem materiae, et est poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiae, idest quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam: nam anima hominis est immortalis: brutorum vero animalium animae sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quaedam personae singulares, sed sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis ad posteros derivandae simul cum beneficio divino praeservante a morte; et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur *dupliciter: uno modo* per modum poenae taxatae a judice; et talis defectus aequalis debet esse in his, ad quos aequaliter pertinet peccatum: *alius* autem defectus est, qui ex hujusmodi poena per accidens consequitur; sicut quod aliquis pro culpa sua excaecatus cadat in via; et talis defectus culpae non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus praecognoscere; sic ergo poena taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo, et integritas humanae naturae conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors, et aliae poenalitates praesentis vitae; et ideo non oportet, hujusmodi poenas aequales esse in his, ad quos aequaliter pertinet primum peccatum: verum quia Deus praescius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinae praescientiae, et providentiae hujusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur: non quidem propter aliqua

merita, vel demerita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit *(lib. 2. Periarch. cap. 9.)* : hoc enim est contra id quod dicitur Rom. 9.: *Cum nondum aliquid boni, aut mali egissent;* et etiam est contra hoc quod in 1. ostensum est *(q. 47. art. 2. et q. 75. art. 7. et q. 90 art. 4.)*, quod anima non est creata ante corpus: sed vel in poenam paternorum peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole: vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi poenalitatibus subditur; ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quod mors *dupliciter* potest considerari : *uno modo,* secundum quod est quoddam malum humanae naturae ; et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana: *alio modo* potest considerari, secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quaedam justa poena ; et sic est a Deo; unde August. dicit in lib. 1. Retract. *(cap. 21. et 26.)*, quod Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est (mors) poena.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 13. de Civ. Dei *(cap. 5.)*: « Quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita justi bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis ; hinc fit, ut et mali male lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum »; inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors *dupliciter* accipi potest: *uno modo* pro ipsa privatione vitae: et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus, et vitae : et sic non est poena sensus, sed poena damni: *alio modo* secundum quod nominat ipsam corruptionem, quae terminatur ad privationem praedictam. De corruptione autem, sicut et de generatione *dupliciter* loqui possumus: *uno modo,* secundum quod est terminus alterationis; et sic in ipso instanti, in quo privatur vita, dicitur inesse mors: *alio modo* corruptio potest accipi cum alteratione praecedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse; et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quod, sicut August. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 32.)*: « Haec mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit; quia ex tunc morbidam qualitatem, et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt »: vel, sicut dicit lib. 1. de peccatorum meritis, et remissione *(cap. 16.)*: « Quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt ».

ARTICULUS II. 797

UTRUM CONVENIENTER PARTICULARES POENAE PRIMORUM PARENTUM DETERMINENTUR IN SCRIPTURA.

(2. Dist. 29. art. 5.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter particulares poenae primorum parentum determinentur in Scriptura: non enim debet assignari ut poena peccati, id quod etiam sine peccato esset: sed dolor in

pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato: hoc enim requirit dispositio foeminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis: similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus, et imperfectionem muliebris: germinatio etiam spinarum, et tribulorum ad naturam terrae pertinet, quae fuisset etiam sine peccato; non ergo hujusmodi sunt convenientes poenae primi peccati.

2. Praeterea. Id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad poenam ejus pertinere: sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris; ergo non debet poni quasi mulieris poena.

3. Praeterea. Poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur; sicut de morte dictum est *(art. praec.)*: sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus; nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur; non ergo istae sunt convenientes poenae primi peccati.

4. Praeterea. Locus paradisi propter hominem factus erat: sed nihil debet esse frustra in rerum ordine; ergo videtur, quod non fuerit conveniens hominis poena, quod a paradiso excluderetur.

5. Praeterea. Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis: frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur; scilicet Cherubim, et gladius flammeus, atque versatilis.

6. Praeterea. Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus: et ita beneficio ligni vitae non poterat ad immortalitatem reparari; frustra ergo ei esus ligni vitae interdicitur, cum dicitur Gen. 3.: *Videte, ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum.*

7. Praeterea. Insultare misero, videtur misericordiae, et clementiae repugnare, quae maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Ps. 114.: *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* ergo inconvenienter ponitur, Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum, et malum (Gen. 3.).*

8. Praeterea. Vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud 1. ad Timoth. ult.: *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus;* ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit; inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Praeterea. Poena quae alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per poenam non deterreretur quis a peccato: sed primi parentes ex peccato consecuti sunt, quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3.: hoc autem praeponderat in bono omnibus malis poenalibus, quae ponuntur ex peccato consecuta; inconvenienter ergo describuntur poenae peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est, quod hujusmodi poenae sunt divinitus taxatae a Deo, qui omnia facit *in numero, pondere, et mensura,* ut dicitur Sap. 11.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanae naturae integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus poenales incidit; et ideo *dupliciter* puniti fuerunt. *Primo* quidem quantum ad hoc, quod subtractum fuit eis id, quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur, Gen. 3., cum dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis;* et quia ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impe-

dimenta, ne rediret ad ea quae primo statui competebant, scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitae, et a loco: collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim, et flammeum gladium. *Secundo* autem puniti fuerunt quantum ad hoc, quod attributa sunt eis ea, quae naturae conveniunt tali beneficio destitutae et hoc quidem quantum ad corpus, et quantum ad animam: quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia poena attributa est mulieri, alia viro: mulieri quidem attributa est poena secundum *duo,* propter quae viro conjungitur; quae sunt: *generatio prolis,* et *communicatio operum* pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit *dupliciter. Primo* quidem quantum ad taedia, quae sustinet portando prolem conceptam: et hoc significatur, cum dicitur *(Gen. 3.): Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos;* et quantum ad dolorem, quem patitur in pariendo: et quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries:* quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc, quod subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet, ut subdatur viro in his quae ad domesticam conversationem pertinent: ita ad virum pertinet, quod necessaria vitae procuret; et circa hoc punitur *tripliciter: primo* quidem per terrae sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo: secundo* per laboris anxietatem, sine qua fructus terrae non percipit; unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae*: *tertio* quantum ad impedimenta, quae proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas, et tribulos germinabit tibi.* Similiter etiam ex parte animae *triplex* eorum poena describitur: *primo* quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos: secundo* quantum ad increpationem propriae culpae, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis: tertio* quantum ad commemorationem futurae mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es, et in pulverem reverteris:* ad quod etiam pertinet, quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore: dicit enim Aug. in 14. de Civ. Dei *(cap. 26.):* « Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus foeminea viscera relaxaret; ita ad foetandum, et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret »: subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere: spinas autem, et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam; quia scilicet propter eorum exortum nullus labor, aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Aug. dicit 3. super Gen. ad lit. *(cap. 18.);* quamvis Alcuinus dicat, quod ante peccatum terra omnino spinas, et tribulos non germinasset; sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quae etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat foetum conceptum; unde signanter conjungitur: *Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum, quod illae poenae aliqualiter ad omnes pertinent: quaecumque enim mulier concipit, necesse est quod aerumnas patiatur, et

cum dolore pariat; praeter B. Virginem, quae *sine corruptione concepit, et sine dolore peperit;* quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturae a primis parentibus derivata: si autem aliqua non concipit, neque parit, patitur sterilitatis defectum, quia praeponderat poenis praedictis: similiter etiam oportet, ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem; et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *homo* enim *nascitur ad laborem,* ut dicitur Job 5.; et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

AD QUARTUM dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit, propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea, quae corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quae pertinent ad paradisum coelestem, quo aditus homini praeparatur per Christum.

AD QUINTUM dicendum, quod, salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis: et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi aestum causantis; et quia motus corporalis creaturae disponitur ministerio angelorum, ut patet per August. 3. de Trinit. *(cap. 4.),* convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitae; unde Aug. dicit in 11. super Gen. ad lit. *(cap. 40.):* « Hoc per coelestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quaedam ignea custodia ».

AD SEXTUM dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitae comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare; unde quod dicitur: *Et vivet in aeternum,* sumitur ibi aeternum pro diuturno: hoc autem non expediebat homini, ut in miseria hujus vitae diutius permaneret.

AD SEPTIMUM dicendum, quod, sicut Aug. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 39.),* « verba haec Dei non tam sunt primis parentibus insultantis, quam caeteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt; quia scilicet non solum Adam non fuit factus, qualis fieri voluit, sed nec illud, ad quod factus fuerat, conservavit ».

AD OCTAVUM dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum praesentis miseriae, propter *duo: primo* quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis; puta intemperati caloris, et frigoris: *secundo* ad tegumentum ignominiae, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus praecipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Haec autem duo in primo statu non erant: quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum laedi, ut in 1. dictum est *(q. 97. art. 2.):* nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quae ad confusionem induceret; unde dicitur Gen. 2.: *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet, et uxor ejus, et non erubescebant:* alia autem ratio de cibo est, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

AD NONUM dicendum, quod, sicut Aug. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 31.),* « non est credendum, quod primi parentes essent producti clausis oculis; praecipue cum de muliere dicatur, quod *vidit lignum, quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum;* aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum, et cogitandum, quod antea numquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat ».

QUAESTIO CLXV.

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

Circa quam quaeruntur duo.

Primo. Utrum fuerit conveniens, quod a diabolo homo tentaretur.
Secundo. De modo, et ordine illius tentationis.

ARTICULUS I. 798

UTRUM FUERIT CONVENIENS, UT HOMO A DIABOLO TENTARETUR.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conveniens, ut homo a diabolo tentaretur: eadem enim poena finalis debetur peccato angeli, et peccato hominis, secundum illud Matth. 25.: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus:* sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori; ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Praeterea. Deus praescius futurorum sciebat, quod homo per tentationem daemonis in peccatum dejiceretur; et sic bene sciebat, quod non expediebat ei, quod tentaretur; ergo videtur, quod nec fuerit conveniens, quod permitteret eum tentari.

3. Praeterea. Quod aliquis impugnatorem habeat, ad poenam pertinere videtur; sicut et e contrario pertinere videtur ad praemium, quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverb. 16.: *Cum placuerint Domino viae hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem:* sed poena non debet praecedere culpam; ergo inconveniens fuit, quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. 34.: *Qui tentatus non est, qualia scit?*

Respondeo dicendum, quod divina sapientia *disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sap. 8., inquantum scilicet sua providentia singulis attribuit, quae eis competunt secundum suam naturam: quia, ut dicit Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 2. lect. 23.),* « providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare »: hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis juvari, vel impediri possit; unde conveniens fuit, ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos: ex speciali enim beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi daemonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpae inveniri; non autem supra naturam angelicam: tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam; et ideo conveniens fuit, ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturae per angelum bonum pro-

moveretur ad perfectionem: angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci; quia, sicut dicitur Jac. 1.: *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori: hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. 15.: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui;* unde August. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 4.)*: « Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti ».

Ad tertium dicendum, quod impugnatio, cui cum difficultate resistitur, poenalis est: sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere; et ideo impugnatio tentatoris ei poenalis non fuit.

ARTICULUS II. 799

UTRUM FUERIT CONVENIENS MODUS, ET ORDO PRIMAE TENTATIONIS.

(Part. 1. q. 41. art. 4. corp.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conveniens modus, et ordo primae tentationis: sicut enim ordine naturae angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere: sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem; ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Praeterea. Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem: potest autem diabolus etiam suggerere homini absque alia exteriori sensibili creatura; cum ergo primi parentes essent spirituali mente praediti, minus sensibilibus, quam intelligibilibus inhaerentes, convenientius fuisset, quod solum spirituali tentatione homo tentaretur, quam exteriori.

3. Praeterea. Non potest convenienter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonum: sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni, quam serpens; non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Praeterea. Serpens est animal irrationale: sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec poena; ergo inconvenienter inducitur serpens *(Gen. 3.) esse callidior cunctis animalibus,* vel *prudentissimus omnium bestiarum,* secundum aliam translationem *(LXX. Interp.);* inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et a Deo punitus.

Sed contra est, quod id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his, quae in eodem genere consequuntur: sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primae tentationis; inquantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quae signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quae signatur per virum, consensus peccati, ut August. dicit 12. de Trinit. *(cap. 12.);* ergo congruus fuit ordo primae tentationis.

Respondeo dicendum, quod homo compositus est ex *duplici* natura, *intellectiva* scilicet, et *sensitiva;* et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum *dupliciter: uno modo* ex parte intellectus; inquan-

tum promisit divinitatem similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat: *alio modo* ex parte sensus; et sic usus est his sensibilibus rebus, quae maximam habent affinitatem ad hominem; *partim* quidem in eadem specie tentans virum per mulierem; *partim* vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem; *partim* vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens: sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad dejiciendum virum: tum quia mulier erat infirmior viro; unde magis seduci poterat: tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere: non autem est eadem ratio principalis agentis, et instrumenti: nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine, quam habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phanthasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura: diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum; et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 3.)*, « non debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret: sed cum esset in illo decipiendi cupiditas nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut August. dicit 11. super Gen. ad lit. *(cap. 28. et 29.)*, « serpens dictus est prudentissimus, vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum: sicut dicitur prudens, vel astuta lingua, quam prudens, vel astutus movet ad aliquid prudenter, vel astute suadendum: neque etiam serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem: quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum daemon in eis loquitur, sciunt quid loquantur; sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam, locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum » ; et cap. 36.: « Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit; quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno: quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur ». Et, sicut rursum August. dicit in lib. 2. super Gen. contra Manich. *(cap. 17. et 18. et hab. in Glos. ordin.)*, « nunc quidem ejus poena, scilicet diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quae ultimo judicio reservatur: per hoc enim quod ei dicitur: maledictus es inter omnia animantia, et bestias terrae, pecora illi praeponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturae suae: quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam coelestem, quam numquam habuerunt; sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam ». Dicitur etiam ei: *Pectore, et ventre repes,* secundum aliam literam *(XX. Interp.)*, ubi nomine pectoris significatur superbia; quia ibi dominatur impetus animae: nomine autem ventris significatur carnale desiderium: quia haec pars mollior sentitur in corpore: his autem rebus serpit ad eos, quos vult decipere. Quod autem dicitur: *Terram comedes cunctis diebus vitae tuae,* duobus modis intelligi potest: vel ad te pertinebunt, quos terrena

cupiditate deceperis, idest peccatores, qui terrae nomine significantur: vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas: terram enim qui manducat, profunda, et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum, et mulierem, ostenditur nos non posse a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quae quasi mulieris imaginem in homine gerit, sive ostendit: semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversae suggestioni resistit; et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat: et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malae suasionis excludat.

QUAESTIO CLXVI.

DE STUDIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita.

Circa studiositatem autem quaeruntur duo.

Primo. Quae sit materia studiositatis.
Secundo. Utrum sit pars temperantiae.

ARTICULUS I. 800

UTRUM MATERIA STUDIOSITATIS SIT PROPRIE COGNITIO.

(Supr. q. 160. art. 2. corp. et infr. q. 167. art. 1. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod materia studiositatis non sit proprie cognitio: studiosus enim dicitur aliquis ex eo, quod adhibet studium aliquibus rebus: sed in qualibet materia debet homo studium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum; ergo videtur, quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Praeterea. Studiositas curiositati opponitur: sed curiositas, quae a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi, quae pertinent ad corpus; unde Apostol. dicit ad Rom. 13.: *Carnis curam ne feceritis in desideriis;* ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Praeterea. Hierem. 6. dicitur: *A minore usque ad majorem omnes avaritiae student:* sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est *(q. 118. art. 2.)*; ergo studiositas, quae a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed contra est, quod dicitur Prov. 27.: *Stude sapientiae, fili mi, et laetifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem:* sed eadem studiositas est, quae laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat; ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

Respondeo dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid: mens autem non applicatur ad aliquid, nisi co-

gnoscendo illud; unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea, in quibus homo per cognitionem dirigitur; et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quaecumque alia, ad quae operanda directione cognitionis indigemus: virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam, circa quam primo et principaliter sunt; sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus; et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est praeordinatum per rationem cognoscentem; et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiae studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his, ad quae afficitur, secundum illud Matth. 6.: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum;* et quia circa ea, quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea, quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat, qualiter optime possit carni suae subvenire; et secundum hoc curiositas ponitur circa ea, quae ad carnem pertinent ratione eorum, quae pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda; ad quod maxime necessaria est quaedam peritia terrenarum rerum; et secundum hoc studium attribuitur his, quae ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II. 801

UTRUM STUDIOSITAS SIT PARS TEMPERANTIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod studiositas non sit pars temperantiae: studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem: sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philos. qui frequenter sic utitur nomine studiosi *(hab. ter lib. 9. Ethic. cap. 4. et bis cap. 8. et septies cap. 9. et lib. 1. Magn. Moral. circ. princ. juxta graec. lit.);* ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiae.

2. Praeterea. Studiositas, sicut dictum est *(art. praec.),* ad cognitionem pertinet: sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quae sunt in appetitiva animae parte, sed magis ad intellectuales, quae sunt in parte cognoscitiva; unde et solicitudo est actus prudentiae, ut supra habitum est *(q. 47. art. 9.);* ergo studiositas non est pars temperantiae.

3. Praeterea. Virtus quae ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum: sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum: quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refraenatione; unde magis opponitur vitio, quod est in excessu: nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animae ad aliquid; unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati; unde propter horum similitudinem dicit Isidor. in lib. 10. Etym. *(ad lit. S),* quod studiosus dicitur quasi studiis curiosus; ergo studiositas non est pars temperantiae.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 21.):* « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiae munus est »: sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam; ergo studiositas est pars temperantiae.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 141. art. 1. 2. et 3.)*, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id, quod naturaliter concupiscitur: sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum, et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid; unde et Philos. dicit in princip. Metaph. quod omnes homines naturaliter scire desiderant: moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis; unde consequens est, quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adjuncta ut principali virtuti; et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta *(q. 160. art. 2.)*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in 6. Ethic. *(cap. ult.)*: inquantum ergo cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quae proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra dictum est *(1-2. q. 9. art. 1.)*; et ideo circa cognitionem *duplex* bonum potest attendi: *unum* quidem quantum ad ipsum actum cognitionis; et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales; ut scilicet homo circa singula aestimet verum: *aliud* autem bonum est, quod pertinet ad actum appetitivae virtutis; ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc, vel ad illud: et hoc pertinet ad virtutem studiositatis: unde computatur inter virtutes morales.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. ult.)*, ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his, ad quae maxime inclinat natura; et inde est, quod quia natura praecipue inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delactabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis praecipue consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula: et laus virtutis temperantiae in quadam refraenatione a delectabilibus carnis : sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio: quia ex parte animae inclinatur homo ad hoc, quod cognitionem rerum desideret; et sic oportet, ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refraenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat: ex parte vero naturae corporalis homo inclinatur ad hoc, ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad *primum*, studiositas in refraenatione consistit: et secundum hoc ponitur pars temperantiae: sed quantum ad *secundum*, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam; et ex hoc nominatur: *primum* autem est essentialius huic virtuti, quam *secundum*: nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas: sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis; unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUAESTIO CLXVII.

DE CURIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de curiositate.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.
Secundo. Utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I. 802

UTRUM CIRCA COGNITIONEM INTELLECTIVAM POSSIT ESSE CURIOSITAS.

(3. Dist. 35. q. 2. art. 3. q. 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas: quia secundum Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 6.)*, in his quae secundum se sunt bona, vel mala, non possunt accipi medium, et extrema: sed cognitio intellectiva secundum se est bona: in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum; quod fit per cognitionem veritatis: dicit etiam Dion. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 4. lect. 22.)*, quod *bonum animae humanae est secundum rationem esse,* cujus perfectio in cognitione veritatis consistit; ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Praeterea. Illud, per quod homo assimilatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum: sed quaecumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. 1.: *Omnis sapientia a Domino Deo est:* et Sap. 7. dicitur: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum,* etc.: per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit: quia *omnia, nuda et aperta sunt oculis ejus,* ut habetur ad Hebr. 4.; unde 1. Reg. 2. dicitur, quod *Deus scientiarum dominus est;* ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona: appetitus autem boni non est vitiosus; ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Praeterea. Si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, praecipue esset circa philosophicas scientias: sed eis intendere non videtur esse vitiosum: dicit enim Hieron. super Danielem *(cap. 1. sup. illud: Proposuit autem, etc., et hab. cap.: Qui de mensa, Dist. 37.)*: « Qui de mensa, et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam, atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, numquam acquiescerent discere, quod non licebat »: et August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 40.)* quod « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tamquam ab injustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda »; non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit *(sup. illud Ephes. 4.: Non ambuletis in vanitate)*: « Nonne vobis videtur in vanitate sensus, et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans coelum levat? »: sed vanitas sensus, et obscuritas mentis est vitiosa; ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 1.)*, studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum, et studium cognitionis acquirendae, *aliter* autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et *aliter* de appetitu, et studio veritatis cognoscendae: ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est: potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis; vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud 1. ad Cor. 8.: *Scientia inflat;* vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem, vel perversitatem. *Uno* quidem *modo*, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens jungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut exinde superbiant; unde August. dicit in lib. de Morib. Eccles. *(cap. 21.)*: « Sunt qui desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant; unde etiam tanta superbia gignitur, ut ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur »: similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Jer. 9.: *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt. Alio* autem *modo* potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, et studii ad discendam veritatem; et hoc *quadrupliciter: uno modo*, inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio, quod eis ex necessitate incumbit; Unde Hieron. dicit *(epist. 146. ad Damas. de Filio Prodigo)*: « Sacerdotes, dimissis Evangeliis, et Prophetis, videmus comoedias legere, et amatoria Bucolicorum versuum verba cantare »: *alio modo*, inquantum studet aliquis addiscere, ab eo, a quo non licet: sicut patet de his qui aliqua futura a daemonibus perquirunt; quae est superstitiosa curiositas; unde August. dicit in lib. de Vera Rel. *(cap. 4.)*: « Nescio, an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percontandis daemonibus »: *tertio*, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei; unde August. dicit in lib. de Vera Rel. *(cap. 29.)*, quod « in consideratione creaturarum non est vana, et peritura curiositas excercenda: sed gradus ad immortalia, et semper manentia faciendus »: *quarto modo*, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur; unde dicitur Eccli. 3.: *Altiora te ne quaesieris; et fortiora te ne scrutatus fueris; et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus;* et postea sequitur: *Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri: non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per Philos. in 10. Ethic. *(cap. 7. et 8.)*; et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod etsi ratio illa ostendit, quod cognitio veritatis secundum se bona sit; non tamen per hoc excluditur, quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium Philosophiae secundum se est licitum, et laudabile propter veritatem, quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Rom. 1.: sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem; ideo Apostolus dicit ad Coloss. 2.: *Videte, ne quis vos decipiat per Philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, et non secundum Christum;* et Dion. dicit in epist. *(7.)* ad Polycarpum, de quibusdam philosophis, quod « divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem ».

ARTICULUS II. 803

UTRUM VITIUM CURIOSITATIS SIT CIRCA SENSITIVAM COGNITIONEM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem: sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus, et gustus: sed circa tangibilia, et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriae, et gulae; ergo videtur, quod nec circa ea quae cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Praeterea. Curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde August. dicit in 6. Confess. *(cap. 8.),* quod « quoddam pugnae casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos »: sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa; quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philos. dicit in sua Poetica *(cap. 2.);* non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Praeterea. Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda *(sup. illud 1. Joan. 2.: Concupiscentia carnis, etc.)*: sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum; quia sicut dicitur Eccli. 17.: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo;* ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Vera Relig. *(cap. 38.),* quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos: ut autem dicit Beda *(loc. cit.),* « concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis, et carpendis vitiis proximorum »: quae sunt quaedam particularia sensibilia; cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitae, et concupiscentia carnis, contra quae dividitur, 1. Joan. 2.; videtur, quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod cognitio sensitiva ordinatur ad *duo: uno* enim *modo* tam in hominibus, quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem: quia per hujusmodi cognitionem homines, et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem: *alio modo* specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam; apponere ergo studium circa sensi-

bilia cognoscenda, *dupliciter* potest esse vitiosum: *uno modo* inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione; unde August. dicit in 10. Confess. *(cap. 35.)*: « Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit: at vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio: et nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea cito admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco » : *alio modo* inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium: sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur, ad detrahendum: si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinate propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, et gula sunt circa delectationes, quae sunt in usu rerum tangibilium: sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum,* quia « oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales; unde omnia sensibilia videri dicuntur », ut Augustinus dicit in 10. lib. Confess. *(cap. 35.)*; et, sicut August. ibidem subdit, « ex hoc evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur: curiositas autem etiam his contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi, noscendique libidinem ».

Ad secundum dicendum, quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviae, vel crudelitatis, per ea quae ibi repraesentantur; unde Chrysost. dicit *(hom. 6. in Matth.),* quod « adulteros, et inverecundos constituunt tales inspectiones ».

Ad tertium dicendum, quod prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis, et debitum officii, est laudabile, secundum illud ad Hebr. 10.: *Considerate vos invicem in provocationem charitatis, et bonorum operum:* sed quod aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum; unde dicitur Prov. 24.: *Ne insidieris, et quaeras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus.*

QUAESTIO CLXVIII.

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse et virtus, et vitium.

Secundo. Utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi.

Tertio. De peccato, quod fit in excessu ludi.

Quarto. De peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS I. 804

UTRUM IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS SIT ALIQUA VIRTUS.

(Lib. 4. Ethic. lect. 16. princ.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus: omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animae decorem, secundum illud Psal. 44.: *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus:* Gloss. *(interl. August.)* idest *in conscientia:* sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius; ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Praeterea. Virtutes non insunt nobis a natura, ut patet per Philos. in 2. Ethicor. *(cap. 1.):* sed motus corporales exteriores insunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, et quidam tardi motus; et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum; ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Praeterea. Omnis virtus moralis est circa actiones, quae sunt ad alterum, sicut justitia, vel circa passiones, sicut temperantia, et fortitudo: sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones; ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Praeterea. In omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est *(q. 166. art. 1. arg. 1. et art. 2. ad 1.):* sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile: dicit enim Ambrosius in 1. de Officiis *(cap. 18.):* « Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis, gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus, ac simplex »; ergo videtur, quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est, quod decor honestatis pertinet ad virtutem: sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 19.):* « Sicut molliculum, et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo; ita nec agrestem, aut rusticum: naturam imitemur: effigies ejus formula disciplinae, forma honestatis est »; ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc, quod ea quae sunt hominis, per rationem ordinantur: manifestum est autem, quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles: ad imperium enim rationis exteriora membra moventur, unde manifestum est, quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad *duo: uno* quidem *modo* secundum convenientiam personae: *alio modo* secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca; unde dicit Ambros. in lib. 1. de Offic. *(loc. sup. cit.):* « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui, et personae red-

dere »; et hoc pertinet ad *primum:* quantum autem ad *secundum,* subditur: « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus »; et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus *duo:* scilicet *ornatum,* qui respicit convenientiam personae; unde dicit, quod est scientia circa decens in motu, et habitudine; et bonam ordinationem, quae respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea quae circumstant; unde dicit, quod est experientia separationis, idest distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quaedam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. 19.: *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo;* et Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 18.)* quod « habitus mentis in corporis statu cernitur »; et quod « vox quaedam animi est corporis motus ».

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc, vel ad illam dispositionem exteriorum motuum: tamen quod deest naturae, potest suppleri ex industria rationis; unde Ambrosius dicit in 1. de Offic. *(cap. 18.):* « Motum natura informet: si quid sane in natura vitii est, industria emendet ».

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in resp. ad 1.),* exteriores motus sunt quaedam signa interioris dispositionis, quae praecipue attenditur secundum animae passiones: et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum; unde Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 18.)* quod « hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turbidior [al. *turpior*], aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior aestimatur »: per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundum illud Eccli. 19.: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus;* et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in Regula *(scil. epistol. 211. ol. 119.):* « In omnibus motibus vestris nihil fiat, quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem »; et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad *duas* virtutes, quas Philos. tangit in 4. Ethic. *(cap. 6. et 7.):* inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam,* vel *affabilitatem,* quae attenditur circa delectationes, et tristitias, quae sunt in verbis, et factis in ordine ad alios, quibus homo convivit: inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis,* secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis, et factis, qualis est interius.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant: debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur; unde Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 18.):* « Ars desit; non desit correctio ».

ARTICULUS II. 805

UTRUM IN LUDIS POSSIT ESSE ALIQUA VIRTUS.

(4. Dist. 26. q. 4. art. 4. q. 1. et lib. 3. Contr. g. cap. 25. et Isa. 3. lect. 5. et 4. Ethic. lect. 6.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in ludis non possit esse aliqua virtus: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 23.)*: « Dominus ait: *Vae vobis qui ridetis, quia flebitis:* non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror »: sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum; non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Praeterea. Virtus est, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra habitum est *(1-2. q. 55. art. 4.)*: sed Chrysost. dicit *(hom. 6. in Matth.)*: « Non dat Deus ludere, sed diabolus: audi, quid aliquando ludentes passi sunt: *Sedit populo manducare, et bibere, et surrexerunt ludere* »; ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Praeterea. Philos. dicit in 10. Ethic. *(cap. 6.)*, quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud: sed ad virtutem requiritur, ut propter aliud eligens operetur; sicut patet per Phil. in 2. Ethic. *(cap. 4.)*; ergo, circa ludos, non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in 2. Musicae *(cap. ult.)*: « Volo tandem tibi parcas: nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam »: sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba, et facta; ergo his uti interdum ad sapientem, et virtuosum pertinet: Philos. etiam *(lib. 4. Ethic. cap. 8.)* ponit virtutem *eutrapeliae* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem (sive bonam conversionem, sicut infra).

Respondeo dicendum, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem; quia non potest continue laborare propter hoc, quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur: ita etiam est ex parte animae, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata; et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur: praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus: sunt autem bona sensibilia connaturalia homini; et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae; magis tamen si operibus contemplationis intendat; quia per hoc magis a sensibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae major labor corporis consistat: in utrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit: sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem; ita etiam oportet, quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio, ut supra habitum est *(1-2. q. 25. art. 2. et q. 31. art. 1. ad 2.)* cum de passionibus ageretur; et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis: sicut in Collationibus Patrum *(collat. 24. cap. 21.)* legitur, quod B. Joannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur, quod eum cum

discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset: qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur; unde Beatus Joannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si numquam a sua intensione relaxaretur: hujusmodi autem dicta, vel facta in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra, vel jocosa; et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animae quietem; et hoc est quod Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 8.)* quod in hujus vitae conversatione quaedam requies cum ludo habetur; et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti: circa quae tamen videntur *tria* esse praecipue cavenda: quorum *primum*, et principale est, quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis; unde Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit. de Scurrilit. et Facet.)*, quod unum genus jocandi est, illiberale, petulans, flagitiosum, obscoenum: *aliud* autem attendendum est, ne totaliter gravitas animae resolvatur; unde Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 20. in princ.)*: « Caveamus, ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; et Tull. dicit in 1. de Off. *(immediate ante cap.: de Scurrilit.)* quod « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quae ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat »: *tertio* autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personae, tempori, et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur; ut scilicet sit *tempore, et homine dignus*, ut Tullius dicit ibidem *(in tit. de Scurrilit.)*: hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur: habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis; et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philos. *(loc. sup. cit.)* *eutrapeliam* nominat: et dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione; quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; et inquantum per hanc virtutem homo refraenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)*, jocosa debent congruere negotiis, et personis; unde et Tullius dicit in 1. Rhet. *(seu de Invent.)* quod « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova, aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem »: doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. 8.: *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum;* unde Ambrosius non excludit universaliter jocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra; unde praemittit: « Licet interdum honesta joca, ac suavia sint: tamen ab ecclesiastica abhorrent regula; quoniam quae in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? »

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis, qui inordinate ludis utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt: sicut de quibusdam dicitur Sapientiae 15.: *Aestimaverunt, esse ludum vitam nostram:* contra quos dicit Tullius in 1. de Offic. *(in tit.: Fontem esse modestiae, ut appetitus obediat rationi)*: « Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum, et jocum facti esse videamur, sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora, atque majora ».

Ad tertium dicendum, quod ipsae operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem: sed delectatio, quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animae recreationem, et quietem; et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo; unde Tullius dicit in 1. de Offic.

(loc. cit.): « Ludo, et joco uti quidem licet, sed sicut somno, et quietibus caeteris, tum cum gravibus, seriisque rebus satisfecerimus ».

ARTICULUS III. 806

UTRUM IN SUPERFLUITATE LUDI POSSIT ESSE PECCATUM.

(Lib. 4. Eth. lect. 16.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum: illud enim quod excusat a peccato, non dicitur esse peccatum: sed ludus quandoque excusat a peccato: multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quae quidem joco facta vel nulla, vel levia sunt; ergo videtur, quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Praeterea. Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit 31. Moral. *(cap. 17.):* sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum; ergo videtur, quod non sit peccatum.

3. Praeterea. Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum; si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati: peccarent etiam omnes, qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqùa largirentur, tamquam peccati fautores: quod videtur esse falsum: legitur enim in vitis Patrum *(lib. 2. cap. 16. et lib. 8. cap. 63.),* quod Beato Paphnutio revelatum est, quod quidam joculator, futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed contra est, quod super illud Prov. 14.: *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat,* dicit Glos. *(interl.): Luctus perpetuus:* sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, et inordinatum gaudium; ergo est ibi peccatum mortale cui soli debetur luctus perpetuus.

Respondeo dicendum, quod in omni eo, quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur, quod regulam rationis excedit: diminutum autem dicitur aliquid, secundum quod deficit a regula rationis: dictum est autem *(art. praec.),* quod ludicra, sive jocosa verba, vel facta sunt dirigibilia secundum rationem; et ideo superfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis; quod quidem potest esse *dupliciter: uno modo* ex ipsa specie actionum, quae assumuntur in ludum: quod quidem jocandi genus secundum Tullium *(lib. 1. de offic. tit. de Scurrilit. et Facet.)* dicitur esse: *illiberale, petulans, flagitiosum, obscoenum;* quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quae vergunt in proximi nocumentum, quae de se sunt peccata mortalia; et sic patet, quod *excessus in ludo est peccatum mortale; alio* autem *modo* potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum; puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii, seu personae: et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum, cujus delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei; ita quod contra praeceptum Dei, vel Ecclesiae, talibus ludis uti non refugiat: *quandoque autem est peccatum veniale:* puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum, quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod *aliqua* sunt peccata propter solam intentionem; quia scilicet in injuriam alicujus fiunt: quam quidem intentionem

excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus: et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit: *quaedam* vero sunt, quae secundum suam speciem sunt peccata; sicut homicidium, fornicatio, et similia; et talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus, et obscoenus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam laetitiam, quam Gregorius *(loc. cit. in arg.)* dicit esse filiam gulae; unde Exod. 32. dicitur: *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae: ad omnia autem quae sunt utilia conversationi humanae, deputari possunt aliqua officia licita; et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum: nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, idest non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis, et temporibus indebitis; et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines: tamen per comparationem ad seipsos, et ad Deum, alias habent seriosas, et virtuosas operationes: puta dum orant, et suas passiones, et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur, unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo: si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones, qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes; unde Augustinus dicit super Joan. *(tract. 100.)* quod « donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus », nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum: dicit enim Ambros. in lib. de Offic. *(quid simile hab. lib. 1. de Offic. cap. 30. ante med. et lib. 3. cap. 6. vid. cap.: Pasce, Dist. 86.)*: « Pasce fame morientem: quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti ».

ARTICULUS IV. 807

UTRUM IN DEFECTU LUDI CONSISTAT ALIQUOD PECCATUM.

(Lib. 4. Eth. lect. 16.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum: nullum enim peccatum indicitur poenitenti: sed August. dicit *(in lib. de Vera et Falsa Poenit. cap. 15.)* de poenitente loquens: « Cohibeat se a ludis, et a spectaculis saeculi, qui perfectam consequi vult remissionis gratiam »; ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Praeterea. Nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum: sed in commendatione quorumdam ponitur, quod a ludo abstinuerunt: dicitur enim Hierem. 15: *Non sedi in concilio ludentium,* et Tob. 3. dicitur: *Numquam cum ludentibus miscui me, neque cum his, qui in levitate ambulant, participem me praebui;* ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Praeterea. Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt: sed hoc pertinet ad defectum ludi; ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem, quam ad vitium.

Sed contra est, quod Philosophus in 2. Ethic. *(cap. 7.)*, et in 4. *(cap. 8.)* ponit defectum in ludo esse vitiosum.

Respondeo dicendum, quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est: est autem contra rationem, ut aliquis se aliis onerosum exhibeat; puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit; unde Seneca dicit *(lib. de 4. Virtutib. cap.: de Continentia)* : « Sic te geras sapienter, quod nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem » : illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquod ridiculum, et dicentibus molesti sunt; quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt; et *ideo tales vitiosi sunt*, et dicuntur *duri*, et *agrestes* ut Philosophus dicit in 4. Ethic. *(cap. 8.)* : sed quia ludus est utilis propter quietem, et delectationem, delectatio autem, et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in 10. Ethic. *(cap. 6.)*; ideo defectus ludi minus est vitiosus, quam ludi superexcessus; unde Philos. dicit in 9. Ethic. *(cap. 10.)* quod « pauci amici propter delectationem sunt habendi; quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo ».

Ad primum ergo dicendum, quod quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus: nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem, quod in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quod Hierem. ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat; unde subdit: *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me:* quod autem dicitur Tob. 3. pertinet ad ludum superfluum; quod patet ex eo quod sequitur: *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me praebui.*

Ad tertium dicendum, quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas, et inordinatas; unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philos. *(lib. 4. Ethic. cap. 6.)* *amicitiam* nominat, vel ad *eutrapeliam*, sive jucunditatem: et tamen nominat, et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationes reprimere.

QUAESTIO CLXIX.

DE MODESTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus, et vitium.
Secundo. Utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I. 808

UTRUM CIRCA EXTERIOREM ORNATUM POSSIT ESSE VIRTUS, ET VITIUM.

(Infr. q. 187. art. 6. corp. et Quodl. 10. art. 14. et opusc. 58. cap. 8. et Matth. 10. et Ethic. lib. 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus, et vitium: exterior enim ornatus non inest nobis a natura; unde et secundum diversitatem temporum, et locorum variatur; unde August. dicit in 3. de Doct. Christ. *(cap. 12.)* quod « talares, et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est »: sed, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 1.)*, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes; ergo circa hujusmodi non est virtus, et vitium.

2. Praeterea. Si circa exteriorem cultum esset virtus, et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus: sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa; quia etiam Sacerdotes, et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur: similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus; quia in laudem quorumdam dicitur ad Hebr. 11.: *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis;* non ergo videtur, quod in talibus possit esse virtus, et vitium.

3. Praeterea. Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis: sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quae perficitur in aliqua cognitione veritatis: similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quae habet Deum pro objecto: nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philos. tangit *(lib. 2. Ethic. cap. 7.);* ergo videtur, quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus, et vitium.

Sed contra. Honestas ad virtutem pertinet: sed in exteriori cultu consideratur quaedam honestas: dicit enim Ambros. in 1. de Offic. *(cap. 19.):* « Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis, quam expetitus, non pretiosis, et albentibus adjutus vestimentis, sed communibus, ut honestati, vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori »; ergo in exteriori cultu potest esse virtus, et vitium.

Respondeo dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis; quae quidem immoderantia potest esse *dupliciter: uno* quidem *modo* per comparationem ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis vivit; unde dicit August. in 3. Confess. *(cap. 8.):* « Quae contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis, aut gentis consuetudine, vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur; turpis est enim omnis pars universo suo non congruens »: *alio modo* potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis: ex quo quandoque contingit, quod homo nimis libidinose talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum, cum quibus vivit, sive praeter eorum consuetudinem; unde August. dicit in 3. de Doctr. Christ. *(cap. 12.):* « In usu rerum abesse oportet libidinem; quae non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur; sed etiam saepe fines ejus egressa, foeditatem

suam, quae inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat ». Contingit autem ista inordinatio affectus *tripliciter,* quantum ad superabundantiam: *uno modo* per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quaerit: prout scilicet vestes, et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum; unde Gregorius dicit in quadam homilia *(40. in Evang.):* « Sunt nonnulli, qui cultum subtilium, pretiosarumque vestium non putant esse peccatum; quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives, qui torquebatur apud inferos, bysso, et purpura indutus fuisset: nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quaerit »: *alio modo,* secundum quod homo per superfluum cultum vestium quaerit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum: *tertio,* secundum quod nimiam solicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum; etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis; et secundum hoc Andronicus ponit *tres* virtutes circa exteriorem cultum: scilicet: *humilitatem,* quae excludit intentionem gloriae; unde dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, et praeparationibus; et per se sufficientiam, quae excludit intentionem deliciarum: unde dicit, quod per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quae ad vivere conveniunt, secundum illud Apost. 1. ad Timoth. ult.: *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus;* et *simplicitatem,* quae excludit superfluam solicitudinem talium; unde dicit, quod simplicitas est habitus contentus his quae contingunt. Ex parte autem defectus similiter potest esse *duplex* inordinatio per affectum; *uno* quidem *modo* ex negligentia hominis, qui non adhibet studium, vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur, secundum quod oportet; unde Philos. dicit in 7. Ethic. *(cap. 7.),* quod ad mollitiem pertinet, quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum: *alio modo* ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat; unde dicit August. in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 12.),* « non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit »; et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 7.)* quod « superabundantia, et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet ».

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit a natura; tamen ad naturalem rationem pertinet, ut exteriorem cultum moderetur; et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quae exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam Ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam caeteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii, vel cultus divini; et ideo in eis non est vitiosum; unde August. dicit in 3. de Doctr. Christ. *(cap. 12.):* « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est; dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur »: similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum; non tamen semper qui vilioribus quam caeteri, vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam, vel superbiam, ut se caeteris praeferat, vitium superstitionis est: si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiae pertinet; unde August. dicit in lib. 3. de Doctr. Christ. *(loc. cit.):* « Quisquis restrictius rebus praetereun-

tibus utitur, quam se habent mores eorum, cum quibus vivit, aut temperatus, aut superstitiosus est »: praecipue autem competit vilibus vestimentis uti his, qui alios et verbo, et exemplo ad poenitentiam hortantur; sicut fecerunt Prophetae, de quibus Apostolus ibi loquitur; unde quaedam Gloss. *(ord. sup. illud: Ipse autem Joannes, etc.)* dicit Matth. 3.: *Qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit.*

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae: et ideo excessus, et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philos. *(loc. cit. in arg.)* ponit circa facta, et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II. 809

UTRUM ORNATUS MULIERUM SIT SINE PECCATO MORTALI.

(Opusc. 57. cap. 8. et Isa. 3. et 1. Cor. 7. lect. 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali: omne enim quod est contra praeceptum divinae legis, est peccatum mortale: sed ornatus mulierum est contra praeceptum divinae legis: dicitur enim 1. Pet. 3.: *Quarum,* scilicet mulierum, *non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus:* ubi dicit Gloss. Cypriani *(ord. lib. de Habitu Virg):* « Serico, et purpura indutae Christum sincere inducere non possunt: auro, et margaritis adornatae, et monilibus, ornamenta mentis, et corporis perdiderunt »: sed hoc non fit nisi per peccatum mortale; ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Praeterea. Cyprian. dicit in lib. de Hab. Virg. *(loc. cit.):* « Non virgines tantum, aut viduas, sed et nuptas puto, et omnes omnino foeminas admonendas, quod opus Dei, et facturam ejus, et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine »; et postea subdit: « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est ista divini operis, praevaricatio est veritatis: Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura »: sed hoc non debetur nisi peccato mortali; ergo ornatus mulieris non est sine peccato mortali.

3. Praeterea. Sicut non congruit mulieri, quod veste virili utatur; ita etiam ei non competit, quod inordinato ornatu utatur: sed primum est peccatum: dicitur enim Deut. 22.: *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri;* ergo etiam videtur, quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

Sed contra est, quia secundum hoc videretur, quod artifices hujusmodi ornamenta praeparantes mortaliter peccarent.

Respondeo dicendum, quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda, quae supra *(art. praec.)* communiter dicta sunt circa exteriorem cultum; et insuper quoddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Prov. 7.: *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio praeparata ad decipiendas animas.* Potest tamen mu-

lier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur; unde dicitur 1. ad Cor. 7. quod *mulier quae nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro;* et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet, ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illae autem mulieres, quae viros non habent, nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis incentivum peccandi; et si quidem hac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant: si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: et eadem ratio quantum ad hoc est de viris; unde August. dicit in epist. ad Possidium *(245. al. 73.)*: « Nolo, ut de ornamentis auri, vel vestis praeproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo: illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare foeminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet ». In quo tamen casu possent aliquae a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem: quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gloss. *(ordin.)* ibidem dicit, « mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchre ornabant », quod fieri Apostolus prohibet, in quo etiam casu loquitur Cyprianus: non autem prohibet, mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis; unde Apostolus 1. ad Timoth. 2. dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa:* per quod datur intelligi, quod sobrius, et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprian. loquitur, est quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato; unde August. dicit in Epist. ad Possidium *(245. al. 73.)*: « Fucari pigmentis, quo rubicundior, vel candidior appareat, adulterina fallacia est; qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis, *scilicet maritis,* permittendae sunt foeminae ornari secundum veniam, non secundum imperium »: non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus: sciendum tamen, quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine, vel aliquo hujusmodi: hoc enim est licitum, quia, secundum Apost. 1. ad Cor. 12., *quae putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem; et ideo de se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut e converso: et praecipue quia hoc potest esse causa lasciviae: et specialiter prohibetur in lege *(Deut. 22.),* quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriae superstitionem: potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote praebentes directe aliis occasionem peccandi: puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriae pertinentia: si qua vero ars sit, cujus operibus homines possunt bene, et male uti (sicut gladii, sagittae, et alia hujusmodi) usus talium artium non est peccatum : et hae solae artes sunt dicendae ; unde Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 50.)* : « Eas solum artes oportet vocare, quae necessariorum, et eorum quae continent vitam nostram, sunt tributivae, et constructivae ». Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitae, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandae secundum documenta Platonis; quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendo aliqua superflua, et curiosa; unde Chrysost. dicit super Matth. *(loc. cit.)*, quod, « etiam ab arte calceorum, et textorum multa abscindere oportet: etenim ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes, artem arti male commiscentes ».

QUAESTIO CLXX.

DE PRAECEPTIS TEMPERANTIAE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de praeceptis temperantiae; et primo de praeceptis ipsius temperantiae; secundo de praeceptis partium ejus.

ARTICULUS I. 810

UTRUM PRAECEPTA TEMPERANTIAE INCONVENIENTER IN LEGE DIVINA TRADANTUR.

(1-2. q. 100. art. 11. ad 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod praecepta temperantiae inconvenienter in lege divina tradantur: fortitudo enim est potior virtus, quam temperantia, ut supra dictum est *(q. 141. art. 8. et 1-2. q. 66. art. 4.)* : sed nullum praeceptum fortitudinis ponitur inter praecepta decalogi, quae sunt potiora legis praecepta; ergo inconvenienter inter praecepta decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiae, ut ex supradictis patet *(q. 154. art. 8.)*.

2. Praeterea. Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum, et potuum: sed inter praecepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum, et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriae; ergo neque etiam debet poni aliquod praeceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Praeterea. Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur: sed praecepta decalogi sunt principaliora in lege divina; ergo inter praecepta decalogi magis debuit poni praeceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiae, quam praeceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturae *(Exod. 20.)*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1.: *Finis praecepti charitas est;* ad quam *duobus* praeceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem *Dei,* et *proximi;* et ideo illa praecepta in decalogo ponuntur, quae directius ordinantur ad dilectionem Dei, et proximi: inter vitia autem temperantiae opposita maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi; et ideo inter praecepta decalogi praecipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum, quae opponuntur fortitudini, nulla est quae ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriae, quae temperantiae contrariatur: et tamen vitium audaciae, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter praecepta decalogi prohibetur: dicitur enim Eccli. 8.: *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.*

Ad secundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriae: non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis, quae non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quod praecepta decalogi, ut supra dictum est *(q. 122. art. 1.)*, sunt quaedam universalia divinae legis principia; unde oportet ea esse communia: non poterant autem aliqua praecepta communia affirmativa de temperantia dari; quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut August. dicit in lib. de Bono Conjug. *(cap. 15.)*, et secundum diversas hominum leges, et consuetudines.

ARTICULUS II. 811

UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR IN DIVINA LEGE PRAECEPTA DE VIRTUTIBUS ANNEXIS TEMPERANTIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae: praecepta enim decalogi, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*, sunt quaedam universalia principia totius legis divinae: sed *superbia est initium omnis peccati,* ut dicitur Eccli. 10.: ergo inter praecepta decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiae.

2. Praeterea. Illa praecepta maxime debent in decalogo poni, per quae homines maxime inclinantur ad legis impletionem; quia ista videntur principalia: sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinae legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est *(q. 161. art. 6.)*; et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit, ut homo divinae Scri-

pturae non contradicat, ut August. dicit in 2. de Doctr. Christ. *(cap. 7.)*; ergo videtur, quod de humilitate, et mansuetudine aliqua praecepta in decalogo poni debuerint.

3. Praeterea. Dictum est *(art. praec.)*, quod adulterium in decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi: sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quae contrariatur modestiae, dilectioni proximi opponitur; unde August. dicit in Regula *(sc. epist. 212. ol. 109.)*: « In omnibus motibus vestris nihil fiat, quod cujusquam offendat aspectum »: ergo videtur, quod etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod praeceptum decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum, quod virtutes temperantiae annexae *dupliciter* considerari possunt: *uno modo* secundum se: *alio modo* secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei, vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum, quae ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei, vel proximi; et secundum hoc aliqua praecepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiae partibus: sicut ex ira, quae opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in decalogo prohibetur) aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur praecepta primae tabulae.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde: cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus; unde ejus prohibitio non debuit poni inter praecepta decalogi, quae sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod praecepta quae per se inducunt ad observantiam legis, praesupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis praecepta, ut in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, et furtum, quae in decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est *(q. 168. art. 1. ad 1.)*.

QUAESTIO CLXXI.

DE PROPHETIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postquam dictum est de singulis virtutibus, et vitiis, quae pertinent ad omnium hominum conditiones, et status, nunc considerandum est de his, quae specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea, quae ad habitus, et actus animae rationalis pertinent, *tripliciter*. *Uno* quidem *modo* secundum diversas gratias gratis datas: quia, ut dicitur 1. ad Cor. 12., *Divisiones gratiarum sunt*, et *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, etc. *Alia* vero differentia est secundum diversas vitas: *activam* scilicet, et *contemplativam*, quae accipiuntur secundum

diversa operationum studia; unde et ibidem dicitur, quod *divisiones operationum sunt:* aliud est enim studium operationis in Martha, quae *solicita erat, et laborabat circa frequens ministerium;* quod pertinet ad vitam activam: aliud autem est in Maria, quae *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius;* quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucae 10. *Tertio modo* secundum diversitatem officiorum, et statuum, prout dicitur ad Ephes. 4.: *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, et Doctores;* quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur 1. ad Cor. 12.: *Divisiones ministrationum sunt:* est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod *quaedam* earum pertinent ad cognitionem, *quaedam* vero ad locutionem, *quaedam* vero ad operationem: omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt: nam prohetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum, vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum; quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit *(q. 177.);* et ideo *primo* occurrit considerandum de prophetia, et de raptu, qui est quidam prophetiae gradus. De prophetia autem *quadruplex* consideratio occurrit; quarum *prima* est de essentia ejus; *secunda* de causa ipsius; *tertia* de modo propheticae cognitionis; *quarta* de divisione prophetiae.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo. Utrum prophetia pertineat ad cognitionem.
Secundo. Utrum sit habitus.
Tertio. Utrum sit solum futurorum contingentium.
Quarto. Utrum Propheta cognoscat omnia prophetabilia.
Quinto. Utrum Propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab eis quae proprio spiritu videt.
Sexto. Utrum prophetiae possit subesse falsum.

ARTICULUS I. 812

UTRUM PROPHETIA PERTINEAT AD COGNITIONEM.

(Infr. art. 2. et part. 3. q. 7. art. 8. et Veri. q. 12. art. 1. et Isa. 1. et 1. Cor. 14. et Heb. 11. lect. 7.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia non pertineat ad cognitionem: dicitur enim Eccli. 48., quod *corpus Elisaei mortuum prophetavit;* et infra, cap. 49., dicitur de Joseph, quod *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt:* sed in corpore, vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio; ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Praeterea. 1. ad Cor. 14. dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem:* sed locutio est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio; ergo videtur, quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Praeterea. Omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam, et insaniam: sed haec simul possunt esse cum prophetia: dicitur enim Oseae 9.: *Scitote Israel stultum prophetam, et insanum;* ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Praeterea. Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum; eo quod importat motionem quamdam: sed prophetia dicitur esse *inspiratio,* vel *revelatio,* secundum Cassiodorum *(in Prolog. super Psalt. cap. 1.);* ergo videtur, quod prophetia non magis pertineat ad intellectum, quam ad affectum.

Sed contra est, quod dicitur 1. Reg. 9.: *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns:* sed visio pertinet ad cognitionem; ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Respondeo dicendum, quod prophetia *primo,* et *principaliter* consistit in cognitione; quia videlicet Prophetae cognoscunt ea quae sunt procul, et remota ab hominum cognitione; unde possunt dici Prophetae a *πρὸ, pro,* quod est procul, et *φανὸς, phanos,* quod est apparitio; quia scilicet eis aliqua, quae sunt procul, apparent; et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. 7. Etymolog. *(cap. 8.),* « in veteri testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quae caeteri non videbant et prospiciebant quae in mysterio abscondita erant »; unde et Gentilitas eos appellabat *Vates* a vi mentis: sed quia, ut dicitur 1. ad Cor. 12.: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem,* et infra cap. 14. dicitur: *Ad aedificationem Ecclesiae quaerite, ut abundetis;* inde est quod prophetia secundario consistit in locutione; prout Prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae 21.: *Quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis;* et secundum hoc, ut Isidorus dicit in lib. 7. Etymolog. *(cap. 8.),* possunt dici *Prophetae* quasi *Praefatores;* eo quod *porro fantur,* idest a remotis fantur, et de futuris vera praedicunt; ea autem quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed secundum operationem virtutis divinae, secundum illud Marci ult.: *Praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis;* unde *tertio* ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae annuntiationis; unde dicitur Deut. ult.: *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiae argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi, qui dicuntur Prophetae insani, et stulti, non sunt veri Prophetae, sed falsi; de quibus dicitur Jerem. 23.: *Nolite audire verba Prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos: Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini;* et Ezech. 13.: *Haec dicit Dominus: Vae Prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*

Ad quartum dicendum, quod in prophetia requiritur, quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina; unde dicitur Ezech. 2.: *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum:* haec autem elevatio intentionis fit Spiritu Sancto movente; unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos:* postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina; unde subditur ibidem: *Et audivi loquentem ad me;* sic igitur ad

prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job 32.: *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; et per ipsam removetur obscuritatis, et ignorantiae velamen, secundum illud Job 12.: *Qui revelat profunda de tenebris.*

ARTICULUS II. 813

UTRUM PROPHETIA SIT HABITUS.

(1-2. q. 68. art. 3. ad 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 154. fin. et Veri. q. 12. art. 1. per tot. et Dist. 13. ad 3. et Pot. q. 6. art. 4. et Quodl. 12. art. 27. ad 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod prophetia sit habitus; quia, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 5.), tria sunt in anima: potentia, passio, et habitus:* sed prophetia non est potentia; quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiae animae sunt communes; similiter etiam non est passio; quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est *(1-2. q. 22. art. 2.);* prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est *(art. praec.);* ergo prophetia est habitus.

2. Praeterea. Omnis perfectio animae, quae non semper est in actu, est habitus: sed prophetia est quaedam animae perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur *dormiens* propheta; ergo videtur, quod prophetia sit habitus.

3. Praeterea. Prophetia computatur inter gratias gratis datas: sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est *(1-2. q. 110. art. 2.);* ergo prophetia est habitus.

Sed contra. Habitus est, quo quis agit, cum voluerit, ut dicit Commentator in 3. de Anima *(comment. 18.)*: sed aliquis non potest uti prophetia, cum voluerit: sicut patet 4. Reg. 3. de Helisaeo, « quem cum Josaphat de futuris requireret, et prophetiae spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiae ad hunc spiritus per laudem psalmodiae descenderet, atque ejus animum de venturis repleret », ut Gregorius dicit super Ezech. *(hom. 1.);* ergo prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Ephes. 5.: *Omne quod manifestatur, lumen est:* quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale; oportet ergo, quod manifestatio proportionetur lumini, per quod fit; sicut effectus proportionatur suae causae; cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est *(art. praec.),* consequens est, quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis; unde Micheae 7.: *Cum sedero in tenebris Dominus lux mea est:* lumen autem *dupliciter* alicui inesse potest: *uno modo* per modum formae permanentis; sicut lumen corporale est in sole, et in igne: *alio modo* per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aëre: lumen autem propheticum non inest intellectui Prophetae per modum formae permanentis; alias oporteret, quod semper Prophetae adesset facultas prophetandi; quod patet esse falsum: dicit enim Gregorius super Ezech. *(hom. 1.):* « Aliquando prophetiae spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus praesto est,

quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent »; unde Helisaeus dixit de muliere Sunamite 4. Reg. 4.: *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi;* et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis, et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum, quae naturaliter cognoscuntur: principium autem eorum, quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur: videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formae permanentis, et perfectae, secundum illud Psal. 35.: *In lumine tuo videbimus lumen:* relinquitur ergo, quod lumen propheticum insit animae Prophetae per modum cujusdam passionis, vel impressionis transeuntis; et hoc significatur Exodi 33.: *Cumque transibit gloria mea, ponam te in foraminibus petrae,* etc.; et 3. Reg. 19. dicitur ad Heliam: *Egredere, et sta in monte coram Domino: et ecce Dominus transit,* etc.; et inde est, quod sicut aer semper indiget nova illuminatione; ita etiam mens Prophetae semper indiget nova revelatione: sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur; unde et Isaiae 50. dicitur: *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum;* et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quod *locutus est Dominus* ad talem, vel talem Prophetam; aut quod *factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum:* habitus autem est forma permanens; unde manifestum est, quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio Philosophi non comprehendit absolute omnia quae sunt in anima, sed ea quae possunt esse principia moralium actuum: qui *quandoque* fiunt ex passione, *quandoque* autem ex habitu, *quandoque* autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum, potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Phil. dicit in 3. de Anima *(tex. 12.)*, quod *intelligere pati quoddam est:* sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis: ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod iterum patiantur; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu Prophetae, cessante actuali illustratione, remanet quaedam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur: sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur: propter quod August. in lib. de Orando Deum *(sc. Epist. 130. ol. 121. cap. 9.)* dicit, esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter extinguatur: potest tamen dici, quod aliquis dicitur Propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, et deputatione divina, secundum illud Jerem. 1.: *Et Prophetam in gentibus dedi te.*

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid, quod est supra naturam humanam; quod quidem potest esse *dupliciter: uno modo* quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere occulta, et incerta divinae sapientiae: et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale: *alio modo* est aliquid supra naturam huma-

nam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum: et ad hoc datur donum gratiae habituale.

ARTICULUS III. 814

UTRUM PROPHETIA SIT SOLUM FUTURORUM CONTINGENTIUM.

(Infr. q. 172. art. 1. corp. et ad 4. et Veri. q. 12. art. 2. et Isa. 1. Rom. 12. lect. 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod prophetia sit solum futurorum contingentium: dicit enim Cassiod. *(in Prol. super Ps. cap. 1.)* quod « Prophetia est inspiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians »: sed eventus pertinet ad contingentia futura; ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Praeterea. Gratia prophetiae dividitur contra sapientiam, et fidem, quae sunt de divinis, et discretionem spirituum, quae est de spiritibus creatis, et scientiam, quae est de rebus humanis, ut patet 1. ad Cor. 12.: habitus autem, et actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quae supra dicta sunt *(1-2. q. 54. art. 2.)*; ergo videtur, quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia; relinquitur ergo, quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Praeterea. Diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis patet *(1-2. q. 54. art. 2.)*; si ergo prophetia quaedam sit de futuris contingentibus, quaedam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiae.

Sed contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 1. cir. princ.)* quod « prophetia quaedam est de futuro; sicut id quod dicitur *(Isaiae 7.)*: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*: quaedam de praeterito; sicut id quod dicitur *(Gen. 1.)*: *In principio creavit Deus coelum, et terram*: quaedam de praesenti; sicut id quod dicitur *(1. ad Cor. 14.)*: *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt* »; non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

Respondeo dicendum, quod manifestatio, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quae illi lumini subjiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores; et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa, quae subduntur lumini intellectus agentis: cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina, quam humana, tam spiritualia, quam corporalia; et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit: sicut de his quae pertinent ad Dei excellentiam, et angelicorum spirituum ministeria revelatio prophetica facta est Isaiae cap. 6. ubi dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, et elevatum*: quin etiam prophetia continet ea quae pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isa. 40.: *Quis mensus est pugillo aquas* etc.: continet etiam ea quae ad mores hominum pertinent, secundum illud Isaiae 58.: *Frange esurienti panem tuum*, etc.: continet etiam ea quae pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaiae 47.: *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas, et viduitas*. Considerandum tamen est, quod quia prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt: horum autem est *triplex* gra-

dus; quorum *unus* est eorum, quae sunt procul a cognitione hujus hominis, sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum: sicut sensu cognoscit aliquis homo, quae sunt sibi praesentia secundum locum; quae tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit; et sic Helisaeus prophetice cognovit, quae Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur 4. Reg. 5.: et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur 1. ad Cor. 14.; et per hunc modum etiam ea quae unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari: *secundus* autem gradus est eorum, quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum; non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae: sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia: *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* etc. ut habetur Isaiae 6.: *ultimus* autem gradus est eorum, quae sunt procul ab omnium hominum cognitione; quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata; et quia quod est universaliter, et secundum se, potius est eo quod est particulariter, et per aliud, ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum; unde et nomen prophetiae sumi videtur; unde Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 1.)*: « Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura praedicat, quando de praeterito, vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit ».

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi definitur secundum id, quod proprie significatur nomine prophetiae, et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad secundum: quamvis possit dici, quod omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione, quod non sunt ab homine cognoscibilia, nisi per revelationem divinam: ea vero quae pertinent ad sapientiam, et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis: fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his, quae sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cujus unitate prophetia habet unitatem speciei; licet sint diversa, quae per divinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICULUS IV. 815

UTRUM PROPHETA PER DIVINAM REVELATIONEM COGNOSCAT OMNIA, QUAE POSSUNT PROPHETICE COGNOSCI.

(Veri. q. 12. art. 1. ad 5. et Rom. 15. lect. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Propheta per divinam revelationem cognoscat omnia, quae possunt prophetice cognosci: dicitur enim Amos 3.: *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas:* sed omnia, quae prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta; nihil ergo eorum est quod non reveletur Prophetae.

2. Praeterea. *Dei perfecta sunt opera,* ut dicitur Deuter. 32.: sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est *(art. praec.)*; ergo est perfecta; quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur; quia *per-*

fectum est, cui nihil deest, ut dicitur in 3. Physic. *(tex. 63.);* ergo Prophetae omnia prophetabilia revelantur.

3. Praeterea. Lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius, quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia; sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quae ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia; ergo videtur, quod Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super Ezech. *(hom. 1.)* quod « aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit: aliquando autem ex praesenti non tangit, et ex futuro tangit »; non ergo Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Respondeo dicendum, quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et a quo dependent; sicut supra dictum est *(1-2. q. 65. art. 1. et 3.),* quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam, vel charitatem: omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent; et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia, quae per illud principium cognoscuntur: ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam Prophetae in seipsa non vident; et ideo non oportet, quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus, vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis; non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis; unde dicitur 1. ad Cor. 13. quod *prophetiae evacuabuntur;* et quod *ex parte prophetamus,* idest imperfecte: perfectio autem divinae revelationis erit in patria; unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* unde non oportet, quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum, ad quae prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiae, ex quibus omnia, quae sunt illius scientiae, dependent; et ideo qui perfecte habet habitum alicujus scientiae, scit omnia quae ad illam scientiam pertinent: sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. 816

UTRUM PROPHETA DISCERNAT SEMPER, QUID DICAT PER SPIRITUM PROPRIUM, ET QUID PER SPIRITUM PROPHETIAE.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Veri. q. 12. art. 2. ad 15. et 16.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod Propheta discernat semper, quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae: dicit enim Aug. in 6. Confess. *(cap. 13.)* quod « mater sua dicebat discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem, et inter animam suam somniantem »: sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*; ergo Propheta semper discernit id, quod dicit per spiritum prophetiae, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Praeterea. Deus non praecipit aliquid impossibile, sicut Hieronym. dicit *(in exposit. Symboli ad Damasum)*: praecipitur autem Prophetis, Hierem. 23.: *Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere;* ergo Propheta potest discernere, quid habeat per spiritum prophetiae, ab eo quod aliter videt.

3. Praeterea. Major est certitudo, quae est per divinum lumen, quam quae est per lumen rationis naturalis: sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere; ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. *(hom. 1.)*: « Sciendum est, quod aliquando Prophetae sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiae spiritu dicere suspicantur ».

Respondeo dicendum, quod mens prophetae *dupliciter* a Deo instruitur: *uno modo* per expressam revelationem: *alio modo* per quemdam instinctum occultissimum, *quem nescientes humanae mentes patiuntur,* ut August. dicit 2. super Gen. ad literam *(cap. 17.)*; de his ergo, quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata; unde dicitur Hierem. 26.: *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec:* alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset: et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se praeparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus: sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium: non autem omnia quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur, talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae: et hoc modo intelligendum est verbum Greg. Ne tamen error ex hoc possit accipere, « per Spiritum Sanctum citius correcti ab eo quae vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt », ut ibidem Greg. subdit.

Primae autem rationes procedunt quantum ad ea, quae prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio AD OBJECTA.

ARTICULUS VI. 817

UTRUM EA QUAE PROPHETICE COGNOSCUNTUR, VEL ANNUNTIANTUR, POSSINT ESSE FALSA.

(Infr. q. 172. art. 1. et art. 5. ad 3. et art. 6. ad 2. et Veri. q. 12. art. 3. et art. 10. ad 7.).

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur, quod ea quae prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa: prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*: sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent; ergo prophetiae potest subesse falsum.

2. PRAETEREA. Isaias prophetice praenuntiavit Ezechiae dicens: *Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives:* et tamen additi sunt vitae ejus postea quindecim anni, ut habetur 4. Reg. 20., et Isa. 38. Similiter et, Jerem. 18., Dominus dicit: *Repente loquar adversum gentem, et adversum regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud: Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei;* et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Jonae 3.: *Misertus est Dominus super malitiam, quam dixit ut faceret eis, et non fecit;* ergo prophetiae potest subesse falsum.

3. PRAETEREA. Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad praemissas in syllogismo: ex necessariis autem numquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in 1. Posterior. *(tex. 17.)*: sed si prophetiae non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si aliquid est prophetatum, erit:* hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, cum sit de praeterito; ergo et consequens erit necessarium absolute, quod est inconveniens: quia sic prophetia non esset contingentium; falsum est ergo, quod prophetiae non possit subesse falsum.

SED CONTRA est, quod Cassiod. dicit *(in prol. in Ps. cap. 1.)*, quod « prophetia est inspiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians »: non autem esset immobilis veritas prophetiae, si posset ei falsum subesse; ergo non potest ei subesse falsum.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex dictis patet *(art. 1. 3. et 5. huj. q.)*, prophetia est quaedam cognitio intellectui Prophetae impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinae; veritas autem cognitionis est eadem in discipulo, et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis: sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis; et per hunc etiam modum Hieron. dicit *(implic. super illud Dan. 2.: Respondentes ergo Chaldaei)*, quod « prophetia est quoddam signum divinae praescientiae »: oportet igitur, eamdem esse veritatem propheticae cognitionis, et enuntiationis, quae est cognitionis divinae, cui im

possibile est subesse falsum, ut in 1. dictum est *(q. 14. art. 13. et 15. et q. 16. art. 8.)*; unde prophetiae non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in 1. dictum est *(q. 22. art. 4.)*, certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea, secundum quod sunt praesentia, et jam determinata ad unum; et ideo etiam prophetia, quae est divinae praescientiae similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quod divina praescientia respicit futura secundum *duo;* scilicet secundum quod sunt *in seipsis,* inquantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt *in suis causis,* inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus: et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire: et quamvis ista *duplex* cognitio semper intellectui divino conjungatur; non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica; quia impressio agentis non semper adaequat ejus virtutem; unde *quandoque* revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis: et talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isa. 7.: *Ecce virgo concipiet: quandoque* vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae; prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: et tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur: nec tamen prophetiae subest falsum: nam sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat; et secundum hoc intelligitur verbum Isa. 38. dicentis: *Morieris, et non vives;* idest dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Jonae 3.: *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur;* idest hoc merita ejus exigunt, ut subvertatur: dicitur autem Deus poenitere metaphorice, inquantum ad modum poenitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiae, et divinae praescientiae, ut dictum est *(in corp. art.)*, hoc modo illa conditionalis est vera; *Si aliquid est prophetatum, erit,* sicut ista: *Si aliquid est praescitum, erit:* in utraque enim antecedens est impossibile non esse; unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo praesenti, prout subditur praescientiae divinae, ut in primo dictum est *(q. 14. art. 13. ad 2.)*.

QUAESTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIAE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiae.

Circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum prophetia sit naturalis.
Secundo. Utrum sit a Deo mediantibus angelis.

Tertio. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.
Quarto. Utrum requiratur bonitas morum.
Quinto. Utrum sit aliqua prophetia a daemonibus.
Sexto. Utrum prophetae daemonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I. 818

UTRUM PROPHETIA POSSIT ESSE NATURALIS.

(Infr. art. 3. et Veri. q. 12. art. 3. et 4.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod prophetia possit esse naturalis: dicit enim Greg. in 4. Dialogorum *(cap. 26. in princ.),* quod « ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid praevidet »; et Aug. dicit in 12. super Gen. ad lit. *(cap. 13.)* quod « animae humanae, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur, competit futura praevidere »: hoc autem pertinet ad prophetiam; ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Praeterea. Cognitio animae humanae magis viget in vigilando, quam in dormiendo: sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura, ut patet per Philos. in lib. de Somn. et Vig. *(seu lib. de Divinat. per somn. qui illi annectitur, cap. 2.)*; ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere.

3. Praeterea. Homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis: sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium: sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras; quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisces praecognoscunt tempestates futuras; ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant; ergo multo magis homines naturaliter praecognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia; est ergo prophetia a natura.

4. Praeterea. Proverb. 29. dicitur: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus:* et sic patet, quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem: sed natura non deficit in necessariis; ergo videtur, quod prophetia sit a natura.

Sed contra est, quod dicitur 2. Petr. 1.: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines;* ergo prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 6. ad 2.),* prophetica praecognitio potest esse de futuris *dupliciter; uno modo,* secundum quod sunt in seipsis; *alio modo,* secundum quod sunt in suis causis: praecognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cujus aeternitati sunt omnia praesentia, ut in primo dictum est *(q. 14. art. 13.)*; et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina; futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine: sicut medicus praecognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognovit; et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine *dupliciter* a natura. *Uno modo* sic, quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit praecognoscere futura; et sic, sicut August. dicit 12. super Gen. ad liter. *(cap. 13. in princ.)* « quidam voluerunt, animam huma-

nam habere quamdam vim divinationis in seipsa »; et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit *(in dialog. 6. de Repub.),* quod animae habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum: sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura praecognoscere secundum propriam scientiam: contra hoc autem objicit Aug. *(loc. cit.)*: « Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit? » Sed quia verius esse videtur, quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut in 1. dictum est *(q. 84. art. 3. 6. et 7.)*; ideo melius est dicendum *alio modo,* quod praecognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativae, et claritas intelligentiae. Et tamen haec praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, *dupliciter: primo* quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum, et infallibiliter: haec autem praecognitio, quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana; *secundo,* quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum: prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam; non secunda; quia, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.)* prophetica cognitio est eorum, quae naturaliter excedunt humanam cognitionem; et ideo dicendum est, quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quod anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata; et ideo Greg. dicit *(loc. cit. in arg.)* quod « anima, quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae », prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelica, non autem propria virtute; quia, ut August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 13. a princ.),* « si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in sua potestate futura praecognoscere », quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum, quae fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est *(q. 95. art. 6.)* cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus, quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia; unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium: quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando, quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod, bruta etiam animalia non habent praecognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur; ex quibus eorum phantasiae moventur magis, quam hominum; quia phantasiae hominum maxime in vigilando disponuntur magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalium causarum: ratio autem facit in homine multo abundantius id, quod in brutis facit impressio causa-

rum naturalium: et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum; et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem; et praecipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II. 819

UTRUM PROPHETICA REVELATIO FIAT PER ANGELOS.

(Part. 1. q. 111. art. 1. et lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Veri. q. 12. art. 8. et Matth. 2. lect. 3. et 4. et 1. Cor. 14.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod prophetica revelatio non fiat per angelos: dicitur enim Sap. 7. quod *sapientia Dei, in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit:* sed amicos Dei constituit immediate; ergo etiam Prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

2. Praeterea. Prophetia ponitur inter gratias gratis datas: sed gratiae gratis datae sunt a Spiritu Sancto, secundum illud *(1. Cor. 12.); Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus;* non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Praeterea. Cassiod. *(in prol. super Psal. cap. 1.)* dicit, quod *Prophetia est divina revelatio:* si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio; non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est, quod Dion. dicit 4. cap. Coel. Hier. *(parum a med.): Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias coelestes virtutes:* loquitur autem ibi de visionibus propheticis; ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apost. dicit ad Rom. 13. *quae a Deo sunt, ordinata sunt:* habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionys. dicit *(loc. cit. et cap. 5. Eccl. Hier. inter princ.),* ut infima per media disponat: angeli autem medii sunt inter Deum, et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis, quam homines; et ideo illuminationes, et revelationes divinae a Deo ad homines per angelos deferuntur: prophetica autem cognitio fit per illuminationem, et revelationem divinam; unde manifestum est, quod fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest: sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, ut in 1. dictum est *(q. 111. art. 1.);* et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod gratiae gratis datae attribuuntur Spiritui Sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit; et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quae fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III. 820

UTRUM AD PROPHETIAM REQUIRATUR DISPOSITIO NATURALIS.

(Veri. q. 12. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis: prophetia enim recipitur in Propheta secundum dispositionem recipientis; quia super illud Amos 1.: *Dominus de Sion rugiet,* dicit Gloss. Hieron. *(ord. in princ. comm.):* « Naturale est, ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes, quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti: verbi gratia, nautae suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant: sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat »: sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem; ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Praeterea. Speculatio prophetiae est altior, quam scientiae acquisitae; sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiae acquisitae: multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas; multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Praeterea. Indispositio naturalis magis impedit aliquem, quam impedimentum accidentale: sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiae: dicit enim Hieron. super Matth. *(hab. hoc express. Orig. hom. 6. in Num. quid simile habet et Hieron. in epist. 11. ad Ageruch.),* quod, « tempore illo, quo conjugales actus geruntur, praesentia Spiritus Sancti non dabitur, etiamsi Propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur »; ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam; et sic videtur, quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Hom. Pentecost. *(30. in Evang.):* « Implet, scilicet Spiritus Sanctus, citharaedum puerum, et Psalmistam facit: implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et Prophetam facit »; non ergo requiritur aliqua dispositio praecedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus Sancti; de quo dicitur 1. ad Cor. 12.: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.),* prophetia vere, et simpliciter dicta est ex inspiratione divina: quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia, nisi secundum quid: est autem considerandum, quod sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus effectibus; sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere: ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem: sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae; et ulterius posset etiam per creationem producere ipsum subjectum; ut scilicet et animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur; et ideo homo ex opera-

tione divina non immutatur circa prophetiam: removetur autem divina virtute, si quid prophetiae repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiae fit ex causa naturali: natura autem non potest operari, nisi dispositione praecedente in materia; quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiae causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem: puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus: sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel irae, vel concupiscentiae, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem: sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quae est prophetiae causa.

ARTICULUS IV. 821

UTRUM BONITAS MORUM REQUIRATUR AD PROPHETIAM.

(Veri. q. 12. art. 5. et opusc. 3. cap. 222. et 1. Cor. 13.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas morum requiratur ad Prophetiam: dicitur enim Sap. 7. quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit*: sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, et gratia gratum faciente; ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, et gratia gratum faciente.

2. Praeterea. Secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Joan. 18.: *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis;* sed Prophetis Deus *sua secreta revelat,* ut dicitur Amos 3.; ergo videtur, quod Prophetae sint Dei amici, quod non potest esse sine charitate; ergo videtur, quod prophetia non possit esse sine charitate, quae non est sine gratia gratum faciente.

3. Praeterea. Matth. 7. dicitur: *Attendite a falsis Prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces:* sed quicumque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces; ergo omnes sunt falsi Prophetae; nullus est ergo verus Propheta nisi bonus per gratiam.

4. Praeterea. Philosophus dicit in lib. de Somn. et Vig. *(seu lib. de Divinat. per somn. qui illi annectitur)*, quod « si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris »: sed constat donum prophetiae esse a Deo; ergo donum prophetiae non datur nisi optimis viris.

Sed contra est, quod Matth. 7. his, qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur: *Numquam novi vos: Novit* autem *Dominus eos, qui sunt ejus,* ut dicitur 2. ad Timoth. 2.; ergo prophetia potest esse in his, qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum, quod bonitas morum potest attendi secundum *duo: uno* quidem *modo* secundum interiorem ejus radicem, quae est gratia gratum faciens: *alio* autem *modo* quantum ad interiores animae passiones, et exteriores actiones: gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur: unde August. dicit in 15. de Trinit. *(cap. 13.)*: « Nisi impertiatur cuique Spiritus Sanctus, ut eum Dei, et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram »; unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum fa-

ciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate; quod apparet ex *duobus: primo* quidem ex actu utriusque: nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus praecedit actum voluntatis, quam perficit charitas; unde et Apostolus, 1. ad Cor. 13., prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quae possunt sine charitate haberi: *secundo* ex fine utriusque: datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 12.: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem:* non autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius Prophetae conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas; et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam: nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quae quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum; unde et de filiis Prophetarum legitur, 4. Reg. 4., quod, *simul habitabant cum Helisaeo,* quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono Prophetiae.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem: et hi sunt, in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, et Prophetas eos constituit: quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinae operationis; unde Hieron. dicit super Matth. *(cap. 7. in illud : Nonne in nomine tuo prophetavimus?) :* « Prophetare, et virtutes facere, et daemonia ejicere, interdum non est ejus meriti, qui operatur; sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident, et audiunt, conceditur ».

Ad secundum dicendum, quod Gregor. *(hom. 27. in Evang.)* exponens illud, dicit: « Dum audita superna coelestia amamus, amata jam novimus; quia amor ipse notitia est: omnia ergo eis nota fecerat; quia a terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant »; et hoc modo non revelantur semper secreta divina Prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere: dicit enim Chrysost. super Matth. *(hom. 19. in op. imperf.)* quod « Catholici Doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces: quia non habent propositum perdere Christianos »: et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est, tales esse falsos Prophetas; quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem; et sic Deus donum prophetiae illis dat, quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V.

822

UTRUM ALIQUA PROPHETIA SIT A DAEMONIBUS.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod nulla prophetia sit a daemonibus: *Prophetia* enim *est divina revelatio,* ut Cassiodorus dicit *(in prol. sup. Ps. cap. 1.);* sed illud quod fit a daemone, non est divinum; ergo nulla prophetia potest esse a daemone.

2. Praeterea. Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est *(q. praec. art. 2.):* sed daemones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in 1. *(q. 109. art. 3.);* ergo nulla prophetia potest esse a daemonibus.

3. Praeterea. Non esset efficax signum, quod etiam ad contraria se habet; sed prophetia est signum confirmationis fidei; unde super illud Rom. 12.: *Sive prophetiam secundum rationem fidei,* dicit Glos. *(ord. Ambros. in hunc loc.):* « Nota, quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quae est prima probatio, quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant »; non ergo prophetia a daemonibus dari potest.

Sed contra est, quod dicitur 3. Reg. 18.: *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et Prophetas Baal quadringentos quinquaginta, Prophetasque lucorum quadringentos: qui comedunt de mensa Jezabel:* sed tales erant daemonum cultores; ergo videtur, quod etiam a daemonibus sit aliqua prophetia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.),* prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem a cognitione humana: manifestum est autem, quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris: supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum, et malorum secundum naturae ordinem; et ideo quaedam cognoscunt daemones etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare: simpliciter autem, et maxime remota sunt, quae solus Deus cognoscit; et ideo prophetia proprie, et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem: sed ipsa revelatio facta per daemones potest secundum quid dici prophetia; unde illi, quibus aliquid per daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis Prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione: puta *Prophetae falsi,* vel *Prophetae idolorum;* unde August. 12. super Gen. ad lit. *(cap. 19.):* « Cum malus spiritus arripit hominem in haec, *scilicet visa,* aut daemoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos Prophetas ».

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie, et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod daemones ea quae sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo; et in hoc deficit haec prophetia a vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia daemonum a prophetia divina; unde dicit Chrys. super Matth. *(hom. 19. in op. imperf.)* quod « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales

sunt divinatores; sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum verum dicit, Spiritus Sanctus numquam mentitur »; unde dicitur Deuter. 18.: *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum: Quod in nomine Domini Propheta ille praedixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

ARTICULUS VI. 823

UTRUM PROPHETAE DAEMONUM ALIQUANDO PRAEDICANT VERUM.

(Infr. q. 174. art. 5. ad 4. et lib. 3. Contr. g. cap. 134.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod Prophetae daemonum numquam vera praedicant: dicit enim Ambros. *(super illud 1. Cor. 12.: Nemo potest dicere verum)* quod « omne verum, a quacumque dicatur, a Spiritu Sancto est »: sed Prophetae daemonum non loquuntur a Spiritu Sancto: quia *non est conventio Christi ad Belial,* ut dicitur 2. Cor. 6.; ergo videtur, quod tales numquam vera praenuntiant.

2. Praeterea. Sicut veri Prophetae inspirantur a Spiritu veritatis, ita Prophetae daemonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud 3. Reg. ult.: *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum ejus:* sed Prophetae inspirati a Spiritu Sancto numquam loquuntur falsum, ut supra habitum est *(q. praec. art. 6.);* ergo Prophetae daemonum numquam loquuntur verum.

3. Praeterea. Joan. 8. dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur; quia diabolus est mendax, et pater ejus,* idest mendacii: sed inspirando Prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras,* ut dicitur 2. Cor. 6.; ergo Prophetae daemonum numquam vera praedicunt.

Sed contra est, quod Numer. 22. dicit quaedam Gloss. *(colligitur ex ord. Rabani sup. illud: Misit ergo nuntios)* quod: « Balaam divinus erat; daemonum scilicet ministerio, et arte magica nonnumquam futura praecognoscebat »: sed ipse multa praenuntiavit vera: sicut est id quod habetur Numer. 24.: *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel;* ergo etiam Prophetae daemonum praenuntiant vera.

Respondeo dicendum, quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione: impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur; unde etiam impossibile est, esse aliquam cognitionem, quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis; unde et Beda dicit *(comment. in Luc. cap. 17. ante med. sup. illud: Decem viri leprosi; et August. lib. 2. QQ. evangelic. q. 40.),* quod « nulla falsa est doctrina, quae non aliquando aliqua vera falsis intermisceat »; unde et ipsa doctrina daemonum, qua suos Prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur: sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis; unde et Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 19. in op. imperf.):* « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet ».

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetae daemonum non semper loquuntur ex daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina:

sicut manifeste legitur de Balaam, cui diciturDominus esse locutus Num. 22., licet esset Propheta daemonum: quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum; unde et per Prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur; unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo: sed etiam quando Prophetae daemonum a daemonibus instruuntur, aliqua vera praedicunt: *quandoque* quidem virtute propriae naturae, cujus auctor est Spiritus Sanctus: *quandoque* etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per August. 12. super Gen. ad lit. *(videtur colligi posse ex cap. 19.)*: et sic etiam illud verum, quod daemones enuntiant, a Spiritu Sancto est.

Ad secundum dicendum, quod verus Propheta semper inspiratur a Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis; et ideo numquam dicit falsum: Propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a Spiritu veritatis: ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est *(in corp. art. et ad 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod propria daemonum dicuntur esse illa, quae habent a seipsis, scilicet mendacia, et peccata: quae autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo: per virtutem autem propriae naturae quandoque vera praenuntiant, ut dictum est *(in corp. art. et ad 1.)*: utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est *(ibid.)*.

QUAESTIO CLXXIII.

DE MODO PROPHETICAE COGNITIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo propheticae cognitionis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum Prophetae videant ipsam Dei essentiam.

Secundo. Utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.

Tertio. Utrum prophetica revelatio semper fit cum alienatione a sensibus.

Quarto. Utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

ARTICULUS I. 824

UTRUM PROPHETAE VIDEANT IPSAM DEI ESSENTIAM.

(Supr. q. 171. art. 2. et art. 4. et Veri. q. 12. art. 6. et Ps. 50.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Prophetae ipsam Dei essentiam videant: quia super illud Isa. 38.: *Dispone domui tuae, etc.,* dicit Gloss. *(ordin.)*: « Prophetae in ipso libro praescientiae Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt »: sed praescientiae Dei est ipsa ejus essentia; ergo Prophetae vident ipsam Dei essentiam.

2. Praeterea. August. dicit in 9. de Trinit. *(cap. 7.)*, quod « in illa aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus »: sed Prophetae inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem; ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Praeterea. Futura contingentia praecognoscuntur a Prophetis secundum immobilem veritatem: sic autem non sunt nisi in ipso Deo; ergo Prophetae ipsum Deum vident.

Sed contra est, quod visio divinae essentiae non evacuatur in patria: prophetia autem evacuatur, ut habetur 1. ad Cor. 13.; ergo prophetia non fit per visionem divinae essentiae.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem; unde et de Prophetis dicitur Hebr. 11. quod *erat a longe aspicientes:* illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Ps. 139.: *Habitabunt recti cum vultu tuo;* unde manifestum est, quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria; unde et distinguitur ab ea, sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 13. Fuerunt autem *quidam,* qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod Prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum aeternitatis,* non tamen secundum quod est objectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum; quod quidem est omnino impossibile: Deum enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in 5. Confess. *(cap. 4. circa princ.)*: « Beatus est, qui te scit, etiamsi illa, *idest creaturas,* nesciat »; non est autem possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes; et ideo non potest esse, quod Prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis; et ideo dicendum est, quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, neque in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis; unde Dionys. dicit in 4. cap. Coel. Hierar. *(cir. med.)* de visionibus propheticis lo-

quens, quod « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quae fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina »; et hujusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi, quam Dei essentia: nam in speculo resultant species ab aliis rebus: quod non potest dici de Deo: sed hujusmodi illustratio mentis propheticae potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae, et propter hoc dicitur *speculum aeternitatis,* quasi repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt, ut dictum est *(q. 171. art. 6. ad 3.).*

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetae dicuntur inspicere in libro praescientiae Dei, inquantum ex ipsa praescientia Dei resultat veritas in mentem Prophetae.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti Prophetae similem cognitionem, absque eo quod Prophetae Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II. 825

UTRUM IN PROPHETICA REVELATIONE IMPRIMANTUR DIVINITUS MENTI PROPHETAE NOVAE RERUM SPECIES, VEL SOLUM NOVUM LUMEN.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Veri. q. 12. art. 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti Prophetae novae rerum species, sed solum novum lumen: quia, sicut dicit Glos. Hieron. *(ord. in princ. comment. Amos 1.)*: « Prophetae utuntur similitudinibus rerum, in quibus conversati sunt »: sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi praecedens conversatio; ergo non imprimuntur aliquae species de novo in animam Prophetae, sed solum propheticum lumen.

2. Praeterea. Sicut August. dicit 12 super Gen. ad lit. *(lib. 12. cap. 9.)*: « visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum visio intellectualis »; unde etiam Dan. 10. dicitur, quod *intelligentia opus est in visione:* sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. *(cap. 5. in fin.)* dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem; ergo videtur, quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Praeterea. Per donum prophetiae Spiritus Sanctus exhibet homini id, quod est supra facultatem naturae humanae: sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali; ergo videtur, quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed contra est, quod dicitur Oseae 12.: *Ego visiones multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum:* sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio; ergo videtur, quod in prophetica revelatione imprimantur novae species rerum, et non solum intelligibile lumen.

Respondeo dicendum, quod, sicut Aug. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 9.)*, «cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet»: circa cognitionem autem humanae mentis *duo* oportet considerare; scilicet *acceptionem*, sive repraesentationem rerum, et *judicium* de rebus repraesentatis: quando autem repraesentantur menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem: *primo* oportet quod species repraesententur sensui: *secundo* imaginationi: *tertio* intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis: in imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium, secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode, *vel* propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus, et furiosis), *vel* etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum: sicut enim ex diversa ordinatione earumdem literarum accipiuntur diversi intellectus; ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles: judicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti, supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet, et quantum ad *judicium*, per influxum luminis intellectualis, et quantum ad *acceptionem*, seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species: et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum: homo etiam suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum: non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia: quia judicium est completivum cognitionis; et ideo si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni, et Nabuchodonosor), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar) non est talis censendus Propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum: sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae; unde a quibusdam vocatur extasis [al. *casus*] prophetiae, sicut et divinatio somniorum: erit autem Propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea, quae ab aliis imaginarie visa sunt: ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis: sed, sicut Aug. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 9.)*: «maxime Propheta est, qui utroque praecellit; ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat». Repraesentantur autem divinitus menti Prophetae; *quandoque* quidem mediante sensu exterius quaedam formae sensibiles; sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel. 5.: *quandoque* autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines), vel etiam divinitus ordinatas ex his, quae a sensibus sunt acceptae; sicut Hier. *vidit ollam succensam a facie Aquilonis*, ut habetur Hier. 1.; sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam: sicut Salomon, et Apostoli: lumen autem intelligibile *quandoque* quidem imprimitur menti humanae divinitus ad dijudicandum ea, quae ab aliis visa sunt; sicut dictum est *(hic. sup.)* de Joseph, et sicut patet de Apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucae 24., et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; *sive* etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea, quae cursu naturali homo apprehendit: *sive* etiam ad dijudicandum veraciter, et efficaciter ea quae

agenda sunt, secundum illud Isa. 63.: *Spiritus Domini ductor ejus fuit;* sic igitur patet, quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam; quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.)* quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariae praeacceptae a sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales, et individuales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem; unde Aug. dicit 9. de Trin. *(cap. 11.)* quod «habet animus nonnullam speciei notae similitudinem»; quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur: quandoque a formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis: quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatae ad repraesentandas intelligibiles veritates, quae hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III. 826

UTRUM VISIO PROPHETICA SEMPER FIAT CUM ABSTRACTIONE A SENSIBUS.

(Veri. q. 12. art. 9.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus: dicitur enim Num. 12.: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum:* sed, sicut Gloss. dicit in princ. Psalt.: « Visio quae est per somnia, et visiones, est per ea quae videntur dici, vel fieri » : cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quae non dicuntur, vel fiunt, est alienatio a sensibus; ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Praeterea. Quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea, quae coram ipsis sunt: sed in visione prophetica est maxime intellectus elevatus, et intenditur in suo actu; ergo videtur, quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Praeterea. Impossibile est, idem simul ad oppositas partes converti: sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori; ergo non potest simul converti ad sensibilia: necessarium ergo videtur, quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 14.: *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt:* sed hoc esse non posset, si Propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens; ergo videtur, quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, prophetica revelatio fit secundum *quatuor;* scilicet: *secundum* influxum intelligibilis luminis; *secundum* immissionem intelligibilium specierum; *secundum* impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et *secundum* expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem, quod non fit abstractio a sensibus, quando aliquid repraesentatur menti Prophetae per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus; sicut rubus ostensus Moysi *(Exod. 3.)*, et scriptura ostensa Danieli *(Dan. 5.)*, sive etiam per alias causas productas, ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur: sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc, quod mens Prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus; quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, ut in 1. habitum est *(q. 84. art. 7.)*. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur: sed abstractio a sensibus quandoque fit *perfecte;* ut scilicet nihil homo sensibus percipiat: quandoque autem *imperfecte;* ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quae exterius percipit, ab his quae imaginabiliter videt; unde Augustinus dicit 12. super Gen. ad liter. *(cap. 12.)*: « Sic videntur, quae in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus; ita ut simul cernatur homo aliquis praesens oculis, et absens alius spiritu, tamquam oculis ». Talis tamen alienatio a sensibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturae (sicut in arreptitiis, vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam: *vel* naturalem, sicut per somnium; *vel* spiritualem, sicut per comtemplationis vehementiam; sicut de Petro legitur Act. 10., quod *cum oraret in coenaculo, factus est in excessu mentis; vel* virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. 1.: *Facta est super eum manus Domini.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de Prophetis, quibus imprimebantur, vel ordinabantur imaginariae formae: *vel* in dormiendo, quod significatur per somnium; *vel* in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus: sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticae non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus; et ideo quando ex superiori influxu mens Prophetae inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subjecti Prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla, et Montanus), sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subjiciuntur spiritui prophetiae, idest dono prophetico.

ARTICULUS IV. 827

UTRUM PROPHETAE SEMPER COGNOSCANT EA QUAE PROPHETANT.

(Hier. 11. lect. 7.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Prophetae semper cognoscant ea quae prophetant; quia, ut Aug. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 9.)*, « quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia »: sed ea quae intelliguntur, non possunt esse incognita; ergo Propheta non ignorat ea quae prophetat.

2. Praeterea. Majus est lumen prophetiae, quam lumen naturalis rationis: sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quae scit; ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Praeterea. Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem; unde dicitur 2. Pet. 1.: *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco:* sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum; ergo videtur, quod Propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quae aliis enuntiat.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 11.: *Hoc autem a semetipso (Caiphas) non dixit; sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit quod Jesus moriturus erat pro gente,* etc.: sed hoc Caiphas non cognovit; ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quae prophetat.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens Prophetae a Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis: movetur autem mens Prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum; et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu: nam cum mens Prophetae movetur ad aliquid aestimandum, vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam; quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat, haec sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens Prophetae ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id, quod per haec verba Spiritus Sanctus intendit, sicut David, qui dicebat 2. Regum 23.: *Spiritus Domini locutus est per me:* quandoque autem ille, cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat: sicut patet de Caipha, Joan. 11. Similiter etiam cum Spiritus Sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum: quandoque quidem intelligit quid hoc significet; sicut patet de Hieremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Hierem. 13.: quandoque vero non intelligit; sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid hoc significaret; cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid aestimandum, vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen, quod quia mens Prophetae est instrumentum deficiens, ut dictum est *(in corp. art.)* etiam veri Pro-

phetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio AD OBJECTA: nam *primae* rationes loquuntur de veris Prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

QUAESTIO CLXXIV.

DE DIVISIONE PROPHETIAE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione prophetiae.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. De divisione prophetiae in suas species.
Secundo. Utrum sit altior prophetia, quae est sine imaginaria visione.
Tertio. De diversitate graduum prophetiae.
Quarto. Utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum.
Quinto. Utrum aliquis comprehensor possit esse propheta.
Sexto. Utrum prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS I. 828

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PROPHETIA IN PROPHETIAM PRAEDESTINATIONIS DEI, PRAESCIENTIAE, ET COMMINATIONIS.

(Veri. q. 12. art. 10. et Matth. 1. prope fin.).

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dividatur prophetia in Gloss. *(ord. sup. illud.: Ut adimpleretur quod etc.)* sup. Matth. 1.: *Ecce virgo in utero habebit:* ubi dicitur, quod, « prophetia alia est ex praedestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut haec, de qua hic agitur: alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est, quae comminatio dicitur, quae fit ob signum divinae animadversionis »: illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam: sed omnis prophetia est secundum praescientiam divinam; quia prophetae legunt in libro praescientiae, ut dicit Glos. Isa. 38. *(ord. sup. illud: Dispone domui tuae);* ergo videtur, quod non debeat poni una species prophetiae, quae est secundum praescientiam.

2. PRAETEREA. Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem; et utraque variatur: dicitur enim Hierem. 18.: *Repente loquar adversum gentem, et adversum regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud: Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam;* et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et postea subdit de prophetia promissionis: *Subito loquar de gente, et regno, ut aedificem, et plantem illud: Si fecerit malum in oculis meis, poenitentiam agam super bono, quod locutus*

sum ut facerem ei; ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

3. PRAETEREA. Isidor. dicit in lib. 7. Etym. *(cap. 8.)* quod prophetiae genera sunt *septem: primum* genus est *extasis*, quod est mentis excessus: sicut vidit Petrus vas submissum de coelo cum variis animalibus: *secundum* genus est *visio:* sicut apud Isaiam dicentem: *Vidi Dominum sedentem* etc.: *tertium* genus est *somnium:* sicut Jacob scalam dormiens vidit: *quartum* genus est *per nubem:* sicut ad Moysem loquebatur Deus: *quintum* genus est *vox de coelis:* sicut ad Abraham sonuit dicens: *Ne mittas manum in puerum: sextum* genus *accepta parabola:* sicut apud Balaam: *septimum* genus *repletio Spiritus Sancti:* sicut pene apud omnes Prophetas: ponit etiam *tria* genera visionum: *unum* secundum oculos corporis: *alterum* secundum spiritum imaginarium: *tertium* per intuitum mentis: sed haec non exprimuntur in prius dicta divisione; ergo est insufficiens.

SED CONTRA est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Gloss. *(inducta in arg. 1.)*.

RESPONDEO dicendum, quod species habituum, et actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta: objectum autem prophetiae est id, quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens; et ideo secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem: dictum est autem supra *(q. 171. art. 6. ad 2.)*, quod futurum est in divina cognitione *dupliciter: uno modo,* prout est in sua causa; et *sic accipitur prophetia comminationis,* quae non semper impletur; sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur: *alio modo* praecognoscit Deus aliqua in seipsis: *vel* ut fienda ab ipso; et *horum est prophetia praedestinationis;* quia secundum Damasc. *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 3.)*: « Deus praedestinat ea, quae non sunt in nobis »: *vel* ut fienda per liberum arbitrium hominis: et *sic est prophetia praescientiae (vide Ez. 33.)*, quae potest esse bonorum, et malorum: quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum; et quia praedestinatio sub praescientia comprehenditur, ideo in Gloss. *(Cassiod. sup. prolog. Hieron. et Gloss. ord. sup. illud Matth.: Ut adimpleretur quod etc.)* in principio Psalterii ponitur tantum *duplex* prophetiae species; scilicet secundum *praescientiam,* et secundum *comminationem.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod praescientia proprie dicitur praecognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundum hoc ponitur species prophetiae: prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundum quod in seipsis sunt, sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiae.

AD SECUNDUM dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis: quia eadem est ratio veritatis in utraque: denominatur tamen magis a comminatione; quia Deus pronior est ad relaxandum poenam, quam ad subtrahendum promissa beneficia.

AD TERTIUM dicendum, quod Isidor. distinguit prophetiam secundum modum prophetandi: qui quidem potest distingui: *vel* secundum potentias cognoscitivas in homine; quae sunt sensus, imaginatio, et intellectus; et sic sumitur *triplex* visio, quam ponit tam ipse, quam Aug. 12. super Gen. ad lit. *(cap. 6. et seq.)*: *vel* potest distingui secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus Sancti, quam *septimo* loco ponit: quantum vero ad impressio-

nem formarum imaginabilium ponit *tria;* scilicet *somnium,* quod ponit *tertio* loco; et *visionem,* quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in *secundo* loco; et *extasim,* quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit *primo* loco: quantum vero ad sensibilia signa ponit *tria:* quia sensibile signum *aut* est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes,* quam ponit *quarto* loco: *aut* est *vox* formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit *quinto* loco: *aut* est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam,* quam ponit *sexto* loco.

ARTICULUS II. 829

UTRUM EXCELLENTIOR SIT PROPHETIA, QUAE HABET VISIONEM INTELLECTUALEM, ET IMAGINARIAM, QUAM EA QUAE HABET VISIONEM INTELLECTUALEM TANTUM.

(Infr. art. 3. et part. 3. q. 30. art. 2. ad 1. et Veri. q. 12. art. 12. et Isa. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod excellentior sit prophetia, quae habet visionem intellectualem, et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum: dicit enim Augustinus 12. super Gen. ad lit. *(cap. 9.),* et habetur in Gloss. *(ordin.)* 1. ad Cor. 14. (super illud: *Spiritus autem loquitur mysteria):* « Minus est Propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt: et magis est Propheta, qui solo earum intellectu est praeditus: sed maxime Propheta est, qui in utroque praecellit »: hoc autem pertinet ad Prophetam, qui simul habet intellectualem, et imaginariam visionem; ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Praeterea. Quanto virtus alicujus rei est major, tanto ad magis distantia se extendit: sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet *(q. praec. art. 2.):* ergo perfectior videtur esse prophetia, quae derivatur usque ad imaginationem, quam illa quae existit in solo intellectu.

3. Praeterea. Hieron. in Prol. lib. Reg. *(circ. med.)* distinguit Prophetas contra Hagiographos: omnes autem illi, quos Prophetas nominat (puta Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi) simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur Hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus Sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon, et hujusmodi); ergo videtur quod magis proprie dicuntur Prophetae illi, qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Praeterea. Dionysius dicit 1. cap. Coel. Hierar. quod « impossibile est, nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum »: sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii; ergo videtur, quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est, quod Gloss. dicit in principio Psalterii, quod « ille modus prophetiae dignior est caeteris, quando scilicet ex sola Spiritus Sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur ».

Respondeo dicendum, quod dignitas eorum, quae sunt ad finem, praecipue consideratur ex fine: finis autem prophetiae est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis; unde quanto hujusmodi manifestatio est

potior, tanto prophetia est dignior: manifestum est autem, quod manifestatio divinae veritatis, quae fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est, quam illa quae fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur; et inde est, quod Prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur, secundum intellectualem visionem, est dignior, quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem; et ex hoc etiam ostenditur mens Prophetae sublimior: sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci; unde in commendationem prophetiae David dicitur 2. Reg. 23.: *Mihi locutus est fortis Israel;* et postea subdit: *Sicut lux aurorae oriente sole mane absque nubibus rutilat.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est Propheta, qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale, et imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum; quia perfectior est prophetia; et quantum ad hoc loquitur Augustinus: sed illa prophetia, in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quod aliud est judicium de his quae propter se quaeruntur, et de his quae quaeruntur propter aliud: in his enim quae propter se quaeruntur, quanto virtus agentis ad plura, et remotiora se extendit, tanto potior est: sicut medicus reputatur melior, qui plures potest, et magis a sanitate distantes sanare: in his autem, quae non quaeruntur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus, et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse majoris virtutis: sicut magis laudatur medicus, qui per pauciora, et leniora potest sanare infirmum: visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis; et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicujus praedicationem: sicut cognitio patriae est nobilior, quam cognitio viae; quae tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis: similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem, et remotionem ab intelligibili veritate; et ideo magis proprie dicuntur Prophetae, qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior, quae est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata: si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam, quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi, qui numerantur in ordine Prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur Prophetae, quia prophetico officio fungebantur; unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Haec dicit Dominus:* quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate: quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quae communi aliquo modo a sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata; et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III. 830

UTRUM GRADUS PROPHETIAE POSSINT DISTINGUI SECUNDUM VISIONEM IMAGINARIAM.

(Part. 1. q. 12. art. 11. ad 1. et 4. Dist. 49. q. 2. art. 7. ad 2. et Veri. q. 12. art. 13. per tot. et art. 14. corp. et 1. Cor. 13. lect. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod gradus prophetiae non possint distingui secundum visionem imaginariam: gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se: in prophetia autem propter se quaeritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est *(art. praec. ad 2.)*; ergo videtur, quod gradus prophetiae non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Praeterea. Unius Prophetae videtur esse unus gradus prophetiae: sed uni Prophetae fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones; ergo diversitas imaginariae visionis non diversificat gradus prophetiae.

3. Praeterea. Secundum Glossam *(Cassiod. sup. Prolog. Hieron. in Psal.)* in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione: non ergo debent prophetiae gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quam secundum dicta, et facta.

Sed contra est, quod medium diversificat gradus cognitionis: sicut scientia *propter quid* est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia *quia est (a posteriori)*, vel etiam quam opinio: sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium; ergo gradus prophetiae distingui debent secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 2.)*, prophetia, in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam, in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda, vel agenda, quae pertinent ad humanam conversationem: magis autem est proprium prophetiae cognitio, quam operatio; et ideo *infimus* gradus prophetiae est, cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda: sicut de Sampsone dicitur Judicum 15., quod *irruit Spiritus Domini in eum; et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi; ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt, et soluta: secundus* autem gradus prophetiae est, cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4., quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis a cedro quae est in Libano, usque ad hyssopum quae egreditur de pariete, et disseruit de*

jumentis, et volucribus, et reptilibus, et piscibus; et hoc totum fuit ex divina inspiratione, nam praemittitur: *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.* Hi tamen *duo* gradus sunt infra prophetiam proprie dictam; quia non attingunt ad supernaturalem veritatem: illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur *primo* secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quae fit in vigilando, quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae: quia major vis prophetici luminis esse videtur, quae aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo: *secundo* autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur, quando Propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis: sicut septem spicae plenae significant septem annos ubertatis *(Gen. 41.)*, in quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa: sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollae succensae, sicut dicitur Jerem. 1.: *tertio* autem ostenditur altior esse gradus prophetiae, quando Propheta non solum videt signa verborum, vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando, vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur, quod mens Prophetae magis appropinquat ad causam revelantem: *quarto* autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur: nam altior gradus prophetiae est, si ille qui loquitur, vel demonstrat, videatur in vigilando, vel in dormiendo in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis: et adhuc altior, si videatur in dormiendo, vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaiae 6.: *Vidi Dominum sedentem.* Super omnes autem hos gradus est *tertium* genus prophetiae, in quo intelligibilis veritas, et supernaturalis, absque imaginaria visione ostenditur: quae tamen excedit rationem prophetiae proprie dictae, ut dictum est *(art. praec. ad 3.)*; et ideo consequens est, quod gradus prophetiae proprie dictae distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria, vel sensibilia; et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 171. art. 2.)*, prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis; unde non est inconveniens, quod uni et eidem Prophetae fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta, et facta, de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum, quibus denuntiatur id, quod Prophetae revelatum est: et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta: denuntiatio autem, et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est *(q. 171. art. 1.)*.

ARTICULUS IV. 831

UTRUM MOYSES FUERIT EXCELLENTIOR OMNIBUS PROPHETIS.

(Veri. q. 12. art. 9. ad 2. et art. 4. et Isa. 6.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Moyses non fuerit excellentior omnibus Prophetis: dicit enim Gloss. in principio Psal. quod « David dicitur Propheta per excellentiam » ; non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Praeterea. Majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem, et lunam, ut habetur Josue 10., et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isa. 38., quam per Moysem, qui divisit mare rubrum: similiter etiam per Heliam, de quo dicitur Eccli. 48.: *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus Prophetarum.

3. Praeterea. Matth. 11. dicitur, quod *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista;* non ergo Moyses fuit excellentior omnibus Prophetis.

Sed contra est, quod dicitur Deut. ult.: *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses.*

Respondeo dicendum, quod licet quantum ad aliquid aliquis alius Prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major: in prophetia enim, sicut ex dictis patet *(art. praec. et art. 1. q. 171.)*, consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio, et confirmatio per miracula; Moyses ergo fuit aliis excellentior. *Primo* quidem quantum ad visionem intellectualem: eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 27.)*; unde dicitur Num. 12. quod *palam, et non per aenigmata Deum vidit. Secundo* quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando; unde dicitur Exod. 33. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Tertio* quantum ad denuntiationem; quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens: alii vero Prophetae loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachiae 4.: *Mementote legis Moysi servi mei. Quarto* quantum ad operationem miraculorum, quae fecit toti populo infidelium; unde dicitur Deut. ult.: *Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis, quae misit per eum ut faceret in terra Aegypti Pharaoni, et omnibus servis ejus, universaeque terrae illius.*

Ad primum ergo dicendum quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem; quia uterque accepit revelationem intelligibilis, et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione: visio tamen Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis: sed David plenius cognovit, et expressit mysteria Incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum Prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti: sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Joannes pertinet ad novum testamentum; cujus ministri praeferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur 2. ad Cor. 3.

ARTICULUS V. 832

UTRUM ALIQUIS GRADUS PROPHETIAE SIT ETIAM IN BEATIS.

(Supr. q. 173. art. 1. et part. 3. q. 7. art. 8. et 1. Cor. 13. lect. 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis gradus prophetiae est etiam in beatis: Moyses enim, ut dictum est *(art. praec.),* vidit divinam essentiam: qui tamen Propheta dicitur; ergo pari ratione beati possunt dici Prophetae.

2. Praeterea. Prophetia est divina revelatio: sed divinae revelationes fiunt etiam angelis beatis; ergo etiam angeli beati possunt dici Prophetae.

3. Praeterea. Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor: et tamen ipse Prophetam se nominat, Matth. 13., ubi dicit: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua;* ergo etiam comprehensores, et beati possunt dici Prophetae.

4. Praeterea. De Samuele dicitur Eccli. 46.: *Exaltavit vocem ejus de terra in prophetia delere impietatem gentis;* ergo eadem ratione alii sancti post mortem possunt Prophetae dici.

Sed contra est, quod, 2. Pet. 1., sermo propheticus comparatur *lucernae lucenti in caliginoso loco:* sed in beatis nulla est caligo; ergo non possunt dici Prophetae.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis, quod quidem contingit esse *dupliciter: uno modo* ex parte ipsius cognitionis; quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus; et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus; et talis maxime est visio prophetica, quae fit per figuras, et similitudines corporalium rerum: *alio modo* visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud 2. ad Cor. 5.: *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur a Domino:* neutro autem modo beati sunt procul; unde non possunt dici Prophetae.

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis; unde adhuc erat videns procul; et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiae.

Ad secundum dicendum, quod angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis; unde talis revelatio non habet rationem prophetiae.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor, et viator: inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiae; sed solum inquantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis; unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli praenuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiae: non autem est eadem ratio de sanctis, qui sunt modo in patria: nec obstat, quod arte daemonum hoc dicitur factum: quia etsi daemones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum: potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum daemon consulitur, ipse Deus per suum

nuntium veritatem enuntiet: sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur 4. Reg. 1.: quamvis etiam dici possit, quod non fuerit anima Samuelis, sed daemon ex persona ejus loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus praenuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis, et adstantium, qui ita opinabantur.

ARTICULUS VI. 833

UTRUM GRADUS PROPHETIAE VARIENTUR SECUNDUM TEMPORIS PROCESSUM.

(Part. 1. q. 52. art. 5. ad 3. et q. 12. art. 14. ad. 1.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod gradus prophetiae varientur secundum temporis processum: prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet *(q. praec. art. 3. et 4.)*: sed, sicut dicit Gregor. *(hom. 16. in Ezech.)*, «per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum»; ergo et gradus prophetiae secundum processum temporis debent distingui.

2. Praeterea. Revelatio prophetica fit per modum divinae allocutionis ad hominem: a Prophetis autem ea quae sunt eis revelata, denuntiantur et verbo, et scripto: dicitur enim, 1. Reg. 3., quod *ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus,* idest rarus: qui tamen postea ad multos factus est: similiter etiam non inveniuntur libri Prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiae cui dictum est: *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis,* ut patet Isa. 8., post quod tempus plures Prophetae suas prophetias conscripserunt; ergo videtur, quod secundum processum temporum profecerit prophetiae gradus.

3. Praeterea. Dominus dicit, Matth. 11.: *Lex, et Prophetae usque ad Joannem prophetaverunt:* postmodum autem fuit donum prophetiae in discipulis Christi multo excellentius, quam fuerit in antiquis Prophetis, secundum illud ad Ephes. 3.: *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum,* scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus, et Prophetis in spiritu;* ergo videtur, quod secundum processum temporis creverit prophetiae gradus.

Sed contra est, quia Moyses fuit excellentissimus Prophetarum, ut dictum est *(art. 4. huj. q.)*, qui tamen alios Prophetas praecessit; ergo gradus prophetiae non profecit secundum temporis processum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 2. et 4. huj. q. et q. praec. art. 2. et 4.)*, prophetia ordinatur ad cognitionem divinae veritatis; per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psal. 43.: *Emitte lucem tuam, et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt:* fides autem nostra in *duobus* principaliter consistit: *primo* quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Hebr. 11.: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est: secundo* in mysterio Incarnationis Christi, secundum illud Joan. 14.: *Creditis in Deum, et in me credite.* Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia: nam ante legem, Abraham, et alii Patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis; unde et Prophetae nominantur, secundum

illud Psal. 104.: *In Prophetis meis nolite malignari;* quod specialiter dicitur propter Abraham, et Isaac: sub lege autem facta est revelatio prophetica de his, quae pertinent ad fidem deitatis, excellentius quam ante; quia jam oportebat, circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum: unde Dominus dicit Moysi Exod. 6.: *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac, et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis:* quia scilicet praecedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei: sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. 3.: *Ego sum qui sum:* quod quidem nomen significatur a Judaeis per hoc nomen *Adonai,* propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero tempore gratiae ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult.: *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti:* in singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cujus tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando: ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus: Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae; unde dictum est ei, Gen. 26.: *Ego sum Deus Abraham patris tui:* et similiter ad Jacob dictum est, Gen. 28.: *Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac:* et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit; supra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis, et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. 16.: *Super hanc petram,* scilicet confessionis tuae, *aedificabo Ecclesiam meam.* Quantum vero ad fidem Incarnationis Christi, manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt: post tamen plenius, quam ante, ut Apost. dicit ad Ephes. 3.

Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum: quia, ut dicitur Prov. 29.: *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus;* et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi Incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in 18. de Civit. Dei *(cap. 27.),* « quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham cui promissiones apertissime fierent: ita in occidentalis Babylonis, *idest Romanae urbis,* exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula Prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantae rei futurae testimonium solverentur, *scilicet promissiones Abrahae factae.* Cum enim Prophetae numquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium: quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur, quae gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere, quando condebatur haec civitas, *scilicet Romana,* quae gentibus imperaret »; ideo autem maxime tempore Regum oportuit Prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium Regem habebat; et ideo oportebat per Prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quod Prophetae praenuntiantes Christi adventum, non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui praesentialiter Christum digito demonstravit: et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, « non hoc dicitur, ut post Joannem excludat Prophetas: legimus enim in Actibus Apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi »: Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiae: et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem: sicut August. refert, 5. de Civ. Dei *(cap. 26.)*, quod « Theodosius Augustus ad Joannem in Aegypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriae certissimum accepit ».

QUAESTIO CLXXV.

DE RAPTU, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de raptu.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum anima hominis rapiatur ad divina.
Secundo. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel appetitivam.
Tertio. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.
Quarto. Utrum fuerit alienatus a sensibus.
Quinto. Utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo.
Sexto. Quid circa hoc sciverit, et quid ignoraverit.

ARTICULUS I. 834

UTRUM ANIMA HOMINIS RAPIATUR AD DIVINA.

(Veri. q. 13. art. 1. et 2. ad Cor. 12.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod anima hominis non rapiatur ad divina: definitur enim a quibusdam raptus, « ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio »: est autem secundum naturam hominis, ut ad divina elevetur: dicit enim August. in princ. Confess.: « Fecisti nos Domine ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te »; non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Praeterea. Dionysius dicit 8. cap. de Div. Nom. *(lect. 4. et cap. 9. lect. 4.)*, quod justitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum, et dignitatem: sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem; ergo videtur, quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Praeterea. Raptus quamdam violentiam importat: sed Deus non regit nos per violentiam, et coacte, ut Damasc. dicit *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 30.)*; non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est, quod 2. ad Cor. 12. dicit Apostolus: *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium coelum,* ubi dicit Gloss. *(ord. Petri Lombardi)* « raptum, idest contra naturam elevatum ».

Respondeo dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est *(in arg. 3.)*: violentum autem dicitur, cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, ut dicitur in 3. Ethicor. *(cap. 1.)*: confert autem unumquodque ad id, in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam, vel naturalem; et ideo oportet, quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid, quod est diversum ab eo, in quod ejus inclinatio tendit. Quae quidem diversitas attenditur *dupliciter: uno* quidem *modo* quantum ad finem inclinationis; puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum: *alio modo* quantum ad modum tendendi: puta si lapis velocius projiciatur deorsum, quam sit motus ejus naturalis. Sic igitur et anima hominis *dupliciter* dicitur rapi in id, quod est praeter naturam: *uno modo* quantum ad terminum raptus: puta quando rapitur ad poenas, secundum illud Ps. 49.: *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat: alio modo* quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem; et ideo quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea, ad quae naturaliter ordinatur; dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam; unde non potest proprie raptus dici. Hujusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex *triplici* causa contingere: *uno modo* ex causa corporali; sicut accidit in his, qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur: *secundo modo* ex virtute daemonum; sicut patet in arreptitiis: *tertio modo* ex virtute divina; et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. 8.: *Spiritus elevavit me inter coelum, et terram, et adduxit me in Hierusalem in visione Dei.* Sciendum tamen, quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis praeter propositum: sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. 1.: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur:* sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quod ad modum, et dignitatem hominis pertinet, quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei; et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiae; unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea, quae sunt per hominem facienda: quantum vero ad ea, quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur: quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio; si scilicet attendatur modus operationis; non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis, et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II. 835

UTRUM RAPTUS MAGIS PERTINEAT AD VIM COGNOSCITIVAM, QUAM AD VIM APPETITIVAM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam, quam ad vim cognoscitivam: dicit enim Dionys. 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 10.)*: *Est autem extasim faciens divinus amor:* sed amor pertinet ad vim appetitivam; ergo et extasis, sive raptus.

2. Praeterea. Greg. dicit in 2. Dialog. *(cap. 3.)* quod « ille qui porcos pavit, vagatione mentis, et immunditiae sub semetipso cecidit: Petrus vero, quem angelus solvit, ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit »: sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est; ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Praeterea. Super illud Ps. 30.: *In te Domine speravi, non confundar in aeternum,* dicit Gloss. *(interl. Aug.)* in expositione tituli: « Extasis graece, latine dicitur excessus mentis: qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna, et inferiorum oblita »: sed pavor terrenorum ad affectum pertinet; ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est, quod super illud Psal. 115.: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax,* dicit Gloss. *(ord. Aug.)*: « Dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur »; sed revelatio pertinet ad vim intellectivam; ergo et extasis, sive raptus.

Respondeo dicendum, quod de raptu *dupliciter* loqui possumus: *uno modo* quantum ad id, in quod aliquis rapitur; et sic proprie loquendo raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam dictum est enim *(art. praec.),* quod raptus est praeter propriam inclinationem ejus quod rapitur: ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad bonum appetibile; unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur: *alio modo* potest considerari raptus quantum ad suam causam; et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis: ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur: habet etiam affectum in appetitiva virtute; cum scilicet aliquis delectatur in his, ad quae rapitur; unde et Apostolus dixit, se raptum non solum ad tertium coelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim: nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur: sed raptus super hoc addit violentiam quamdam; potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere; puta cum alicujus appetitus tendit in ea, quae extra ipsum sunt; et secundum hoc Dion. dicit, quod divinus amor facit extasim; inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas; unde postea subdit, quod « etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia »: quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad secundum dicendum, quod in homine est *duplex* appetitus; scilicet *intellectivus,* qui dicitur voluntas, et *sensitivus,* qui dicitur sensualitas: est autem proprium homini, ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem: *dupliciter* ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum: *uno modo,* quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his, ad quae inclinat appetitus sensitivus: et sic Dion. dicit in 4. de Div. Nom. *(loc. cit. in arg.)* quod « Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* »: *alio modo,* quando praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea, quae pertinent ad appetitum inferiorem; et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit. Et iste excessus, vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus, quam primus; quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius: unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium: quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus: nisi forte tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat; sicut contingit in his, qui propter vehementiam irae, vel amoris insaniunt: considerandum tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivae virtutis; vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur, alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali; unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; praesertim cum timor ex amore causetur, sicut August. dicit 14. de Civ. Dei *(cap. 7. et 9.)*.

ARTICULUS III. 836

UTRUM PAULUS IN RAPTU VIDERIT DEI ESSENTIAM.

(Veri. q. 13 art. 2. et 2. Cor. 12. lect. 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam: sicut enim de Paulo legitur, quod est raptus usque ad tertium coelum; ita et de Petro legitur, Act. 10., quod *cecidit super eum mentis excessus:* sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem; ergo videtur, quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Praeterea. Visio Dei facit hominem beatum: sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin numquam ad vitae hujus miseriam rediisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem, quod patet esse falsum; ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Praeterea. Fides, et spes esse non possunt simul cum visione divinae essentiae, ut habetur 1. ad Cor. 13; sed Paulus in statu illo habuit fidem, et spem; ergo non vidit Dei essentiam.

4. Praeterea. Sicut Aug. dicit 12 super Gen. ad literam *(cap. 6. et 7.)* « secundum visionem imaginariam quaedam similitudines corporum videntur »: sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse; puta tertii coeli, et paradisi, ut habetur 2. ad Cor. 12.; ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis, quam ad visionem divinae essentiae.

Sed contra est, quod Aug. determinat in lib. de Vid. Deum ad Paulinam *(sc. ep. 112. cap. 13.)*, quod « ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis; sicut a Moyse, et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quae non licet homini loqui ».

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius: sed contrarium manifeste August. determinat, non solum in libro de Videndo Deum *(loc. cit.)*, sed etiam 12. super Genes. ad lit. *(cap. 28.)*, et habetur in Gloss. *(ord.)* sup. illud: *Usque ad tertium coelum*, 2. ad Corinth. 12., et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim, *se audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui.* Hujusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae, secundum illud Isa. 64: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te;* et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam *tripliciter: uno modo,* ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias; et talis fuit excessus mentis, qui cecidit supra Petrum: *alio modo,* ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus: sicut fuit excessus David dicentis *(Psal. 115.)*: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax: tertio modo,* ut contempletur eam in sua essentia: et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis; et satis congruenter: nam sicut Moyses fuit primus Doctor Judaeorum, ita Paulus fuit primus Doctor Gentium.

Ad secundum dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psal. 35.: *In lumine tuo videbimus lumen;* quod tamen *dupliciter* participari potest: *uno modo* per modum formae immanentis; et sic beatos facit sanctos in patria: *alio modo* per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est *(q. 171. art. 2.)* de lumine prophetiae: et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit; et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid; et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertii coeli potest *uno modo* intelligi aliquid corporeum; et sic tertium coelum dicitur coelum ·empyreum, quod dicitur tertium respectu coeli aerei, et coeli siderei, vel potius respectu coeli aquei, sive chrystallini; et dicitur raptus ad tertium coelum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeae, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum; unde Gloss. *(cit. in princ. corp.)* dicit 2. ad Corinth. 12. quod « coelum tertium est spirituale coelum, ubi angeli, et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione »: ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in aeternum: *alio modo* per tertium coelum potest intelligi aliqua visio supermundana; quae potest dici tertium coelum *triplici* rationi. *Uno modo* secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut *primum* coelum dicatur visio supermundana corporalis, quae fit per sensum: sicut visa est manus scribentis in pariete, Daniel 5.: *secundum* autem coelum sit visio imaginaria; puta quam vidit Isaias, et Joannes in Apocalypsi: *tertium* vero coelum dicatur visio intellectualis, ut

August. exponit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 28.)*. *Secundo modo* potest dici tertium coelum secundum ordinem cognoscibilium: ut *primum* coelum dicatur cognitio coelestium corporum: *secundum* cognitio coelestium spirituum: *tertium* cognitio ipsius Dei. *Tertio modo* potest dici tertium coelum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis, qua Deus videtur: quorum *primus* pertinet ad angelos infimae hierarchiae: *secundus* ad angelos mediae: *tertius* ad angelos supremae, ut dicit Gloss. *(cit. in princ. corp.)* 2. ad Cor. 12.; et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium coelum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV. 837

UTRUM PAULUS IN RAPTU FUERIT ALIENATUS A SENSIBUS.

(Part. 1. q. 12. art. 11. et Veri. q. 10. art. 11. et q. 13. art. 3. et 4. et Quodl. 1. ad 1. et 2. Cor. 12. lect. 1.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus: dicit enim August. 12. super Gen. ad lit. *(cap. 28.)*: « Cur non credamus, quod tanto Apostolo doctori Gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum? »: sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam, absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporeis; ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Praeterea. Christus vere viator fuit, et continue visione divinae essentiae fruebatur; nec tamen fiebat abstractio a sensibus: ergo nec fuit necessarium, quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Praeterea. Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum, quae in illa visione conspexerat; unde dicebat 2. ad Cor. 12.: *Audivi arcana verba, quae non licet homini loqui*: sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Mem., et Remin. *(cap. 1.)*; ergo videtur, quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus a sensibus.

Sed contra est, quod August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 27.)*: « Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus, et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apost. ait, *utrum in corpore an extra corpus sit,* cum in illam non subvenitur visionem ».

Respondeo dicendum, quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam, quam per intellectum: intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatibus, quae per species intelligibiles a sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat, et ea disponit; et ideo in omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis in statu viae necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam: non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quo-

rum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam: oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur; ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum; unde impossibile est, quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec. in arg. 2.)*, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus; unde secundum ipsam regulam divinae visionis anima intendet phantasmatibus, et sensibilibus: talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est *(art. praec. ad 2.)*; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius, quam aliquis angelus, vel homo: erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam *paulo minus ab angelis* minorabatur, ut dicitur ad Heb. 2. dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus; unde non est similis ratio de eo, et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum, quae in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas: sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquae impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur; unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS V. 838

UTRUM ANIMA PAULI IN STATU ILLO FUERIT TOTALITER A CORPORE SEPARATA.

(Infr. art. 6. et Veri. q. 13. art. 5. et 2. Cor. 12. lect. 1. fin.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata: dicit enim Apost. 2. ad Cor. 5.: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem:* sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino; quia videbat Deum per speciem, ut dictum est *(art. 3. huj. q.)*; ergo non erat in corpore.

2. Praeterea. Potentia animae non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur: sed intellectus, qui est potentia animae, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem; ergo multo magis essentia animae fuit separata a corpore.

3. Praeterea. Vires animae vegetabilis sunt magis materiales, quam vires animae sensitivae: sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animae sensitivae, ut dictum est *(art. praec.)*, ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam; ergo multo magis oportebat, quod abstraheretur a viribus animae vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta; ergo videtur, quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in Epist. ad Paulinam de Videndo Deum *(147. al. 112. cap. 13.)*: « Non incredibile est, etiam quibusdam Sanctis

nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet viderent Deum per essentiam; non ergo fuit necessarium, ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur a corpore.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam; et ideo *duo* considerare oportet: *primo* quidem, quid sit homini secundum naturam: *secundo,* quid divina virtute in homine sit fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur, tamquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc, quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu; quia non mutatur status ejus, ut dictum est *(art. 3. huj. q. ad 3.)*: manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata, et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id, quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est *(art. praec.)*; et ideo in raptu non fuit necessarium, quod anima sic separaretur a corpore, ut ei non uniretur quasi forma: fuit autem necessarium, intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus, et sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum; quia adhuc erat in statu viatoris: non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex praedictis patet *(art. 3. huj. q. ad 2. et 3.)*.

Ad secundum dicendum, quod potentia animae virtute naturali non elevatur super modum convenientem essentiae ejus: virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari: sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suae naturae.

Ad tertium dicendum, quod vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae, sed per modum naturae; et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI. 839

UTRUM PAULUS IGNORAVERIT, AN ANIMA EJUS FUERIT A CORPORE SEPARATA.

(Veri. q. 13. art. 5. et 2. Cor. 12. lect. 1. fin.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod Paulus non ignoraverit, an ejus anima fuerit a corpore separata: dicit enim ipse, 2. ad Cor. 12.: *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium coelum:* sed homo nominat compositum ex anima, et corpore: raptus etiam differt a morte; videtur ergo, quod ipse sciverit, animam non fuisse per mortem a corpore separatam; praesertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

2. Praeterea. Ex eisdem Apostoli verbis patet, quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium coelum:* sed ex hoc sequitur, quod sciverit utrum in corpore fuerit, vel non: quia si scivit tertium coelum esse aliquid corporeum, consequens est, quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam; quia visio rei corporeae non potest fieri nisi per corpus; ergo videtur, quod non omnino ignoraverit, an anima fuerit a corpore separata.

3. Praeterea. Sicut August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 28.)*, «ipse in raptu vidit illa visione Deum, qua vident sancti in patria»: sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animae eorum sint a corporibus separatae; ergo et Paulus hoc scivit.

Sed contra est, quod dicitur 2. ad Cor. 12.: *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.*

Respondeo dicendum, quod hujusmodi quaestionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad *tertium coelum*, et aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, aut extra corpus.* Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hoc quod dicitur: *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore, an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium coelum, vel non, sed solum anima; sicut Ezech. 8. dicitur, quod adductus est in visionibus Dei in Hierusalem; et hunc intellectum fuisse cujusdam Judaei exprimit Hieronym. in Prologo super Daniel *(versus fin. et est epist. 120.)* ubi dicit: «Denique et Apostolum nostrum (scilicet dicebat Judaeus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio*». Sed hunc sensum reprobat Aug. 12. super Genes. ad lit. *(cap. 2. 3. 4. et 28.)* per hoc quod Apostolus dicit, scivisse se esse raptum usque in tertium coelum; sciebat ergo verum esse tertium coelum id, in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii coeli: alioquin si tertium coelum nominavit phantasma tertii coeli, pari ratione dicere potuit, se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis: si autem sciebat, esse vere tertium coelum, sciebat ergo, aut esse aliquid spirituale, et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi: aut esse aliquid corporeum; et sic anima non posset illuc sine corpore rapi: nisi separaretur a corpore; et ideo oportet secundum alium sensum intelligere; ut scilicet Apostolus sciverit, quod fuerit raptus secundum animam, et non secundum corpus, nesciverit tamen, qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore, vel non. Sed circa hoc diversimode *aliqui* loquuntur. *Quidam* enim dicunt, quod Apostolus scivit, quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem a sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animae vegetabilis: sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum: quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animae vegetabilis, non erat tantum aliquid, ut de hoc oporteret tam solicitam fieri mentionem: unde relinquitur, quod nescivit Apostolus, utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. *Quidam* autem hoc concedentes dicunt, quod Apostolus tunc non perpendit, quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum; sed postmodum percepit, considerans ea quae viderat: sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis praeteritum a futuro: dicit enim in praesenti se scire, quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in praesenti nescire, utrum in corpore fuerit, vel extra corpus; et ideo dicendum est, quod et prius, et postea nescivit, utrum ejus anima fuerit a corpore separata; unde August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 5.)* post longam inquisitionem concludens: «Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium coelum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere

dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret ».

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; et praecipue anima, quae est pars hominis eminentior: quamvis etiam possit intelligi, eum, quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim; unde dicit: *Scio hominem,* non dicit: *Scio raptum hominem:* nihil etiam prohiberet, mortem divinitus procuratam raptum dici; et sic August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 3.):* « Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat ? »; unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter, quam per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus scivit, vel illud coelum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo coelo; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset a corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur: et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi; quia non ita perfecte vidit, sicut sancti qui sunt in patria; unde August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 36.):* « Quamvis Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium coelum hoc defuit ad plenam, perfectamque cognitionem rerum, quae Angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat: hoc utique non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione ».

QUAESTIO CLXXVI.

DE GRATIA LINGUARUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem; et *primo* de gratia linguarum: *secundo* de gratia sermonis sapientiae, seu scientiae.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.

Secundo. De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiae.

ARTICULUS I. 840

UTRUM ILLI QUI CONSEQUEBANTUR DONUM LINGUARUM, LOQUEBANTUR OMNIBUS LINGUIS.

(1. Cor. 14. lect. 1. et lect. 4. a princ.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis: illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere: sicut Dominus aquam con-

vertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan. 2.: sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua: dicit enim Gloss. ad Hebr. 1. *(ord. sup. argumentum in eam epist.)*, « non esse mirandum, quod Epistola ad Hebraeos majore elucet facundia, quam aliae; cum naturale sit unicuique plus in sua, quam in aliena lingua valere, caeteras enim Epistolas Apostolus peregrino, idest graeco sermone composuit, hanc autem scripsit hebraica lingua »; non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Praeterea. Natura non facit per multa, quod potest fieri per unum; et multo minus Deus, qui ordinatius, quam natura, operatur: sed poterat Deus facere, ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde sup. illud Act. 2.: *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes,* dicit Glos. *(ordin. Bedae)*, quod « linguis omnibus loquebantur, vel sua, idest hebraica lingua, loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur »; ergo videtur, quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Praeterea. Omnes gratiae derivantur a Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Joan. 1.: *De plenitudine ejus omnes accepimus:* sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua; nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur; ergo videtur, quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est, quod dicitur Act. 2. quod *repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis:* ubi dicit Glos. Gregorii *(hom. 30. in Evang. parum ante med.)*, quod « Spiritus Sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit ».

Respondeo dicendum, quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique praedicarent, secundum illud Matth. ult.: *Euntes docete omnes gentes:* non autem erat conveniens, ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quae alii loquerentur, intelligerent: praesertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judaeae, secundum illud Isa. 27.: *Qui egrediuntur impetu a Jacob...., implebunt faciem orbis semine:* illi etiam qui mittebantur, pauperes, et impotentes erant; nec de facili a principio reperissent, qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent; maxime quia ad infideles mittebantur; et ideo necessarium fuit, ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum: ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen. 11., ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandae, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur 1. ad Cor. 12.: *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem;* et ideo sufficienter et Paulus, et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam: sed quantum ad quaedam, quae superadduntur humana arte ad ornatum, et elegantiam locutionis; Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena: sicut etiam in sapientia, et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia, quae per scientiam acquisitam cognoscuntur; puta de conclusionibus arithmeticae, vel geometriae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur: tamen convenientius fuit, quod ipsi omnibus linguis loquerentur; quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiae ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quae ab aliis dicebantur: si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quaedam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quam ipsi ea proferrent; et ideo Gloss. *(ord. Bedae)* dicit Act. 2. quod « majori miraculo factum est, quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur »; et Paulus dicit 1. ad Cor. 14.: *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.*

Ad tertium dicendum, quod Christus in propria persona uni soli genti praedicaturus erat, scilicet Judaeis; et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum; non tamen oportuit, quod omnibus linguis loqueretur; ideo autem, ut August. dicit super Joan. *(tract. 32.)*, « cum et modo Spiritus Sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum Sanctum ».

ARTICULUS II. 841

UTRUM DONUM LINGUARUM SIT EXCELLENTIUS, QUAM GRATIA PROPHETIAE.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam gratia prophetiae: quae enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philos. in 3. Topic. *(cap. 1. in explicat. loci 12.)*: sed donum linguarum est proprium novi testamenti unde cantatur in Sequentia Pentecostes: « Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, et cunctis inaudito saeculis »: prophetia autem magis competit veteri testamento secundum illud ad Hebr. 1.: *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis;* ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiae.

2. Praeterea. Illud, per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo, per quod ordinamur ad homines: sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines: dicitur enim 1. ad Cor. 14.: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: qui autem prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem;* ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiae.

3. Praeterea. Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo, cum voluerit; unde dicitur 1. ad Cor. 14.: *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor:* non autem sic est de dono prophetiae, ut supra dictum est *(q. 171. art. 2.)*; ergo donum linguarum videtur esse excellentius, quam donum prophetiae.

4. Praeterea. Interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia; quia scripturae eodem spiritu exponuntur, quo sunt editae: sed interpretatio sermonum, 1. ad Cor. 12., ponitur post genera linguarum; ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiae, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 14.: *Major est, qui prophetat, quam qui loquitur linguis.*

Respondeo dicendum, quod donum prophetiae excedit donum linguarum *tripliciter: primo* quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quae sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quaedam ipsa phantasmata, quae secundum imaginariam visionem apparent; unde et August. 12. super Gen. ad lit. *(cap. 8.)* comparat donum linguarum visioni imaginariae: dictum est autem supra *(q. 173. art. 2.)*, quod donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem; unde sicut prophetica illuminatio excellentior est, quam imaginaria visio, ut supra habitum est *(q. 174. art. 2.)*, ita etiam excellentior est prophetia, quam donum linguarum, secundum se consideratum: *secundo,* quia donum prophetiae pertinet ad rerum notitiam, quae est nobilior, quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum: *tertio,* quia donum prophetiae est utilius: et hoc quidem probat Apostolus 1. ad Cor. 14. *tripliciter: primo* quidem, quia prophetia est utilior ad aedificationem Ecclesiae, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur: *secundo* quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet, ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non aedificaretur: *tertio* quantum ad infideles, propter quos praecipue esse videtur datum donum linguarum: qui quidem forte eos, qui loquerentur linguis, reputarent insanos; sicut et Judaei reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. 2.: per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 174. art. 2. ad 1.)*, ad excellentiam prophetiae pertinet, quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem; ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus Sancti pertinet, quod non solum impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri testamento; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda; quod totum fit in novo testamento, secundum illud 1. ad Cor. 14.: *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim,* idest propheticam revelationem, *habet.*

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiae homo ordinatur ad Deum secundum mentem; quod est nobilius, quam ordinari ad eum secundum linguam: dicitur autem, quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, idest ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei, et ad laudem ejus: sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum, et ad proximum; unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda; unde ex ejus perfectione contingit, quod in statu imperfectionis hujus vitae non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cujusdam passionis: sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum; et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitae, quod perfecte, et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiae; inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum, et exponendum, quaecumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quae pro-

feruntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan. 5.: *Audivi de te, quod possis obscura interpretari, et ligata dissolvere;* unde interpretatio sermonum est potior, quam donum linguarum; ut patet per illud quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 14.: *Major est, qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur:* postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUAESTIO CLXXVII.

DE GRATIA GRATIS DATA, QUAE CONSISTIT IN SERMONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quae consistit in sermone, de qua dicit Apostolus 1. ad Cor. 12.: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae.*

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.
Secundo. Quibus haec gratia competat.

ARTICULUS I. 842

UTRUM IN SERMONE CONSISTAT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data: gratia enim datur ad id, quod excedit facultatem naturae: sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere, ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut August. dicit in 4. de Doctr. Christ. *(cap. 12.)*: hoc autem pertinet ad gratiam sermonis; ergo videtur, quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Praeterea. Omnis gratia ad regnum Dei pertinet: sed Apostolus dicit 1. ad Cor. 4.: *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute;* ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Praeterea. Nulla gratia datur ex meritis: quia *si ex operibus, jam non est gratia,* ut dicitur ad Rom. 11.: sed sermo datur alicui ex meritis: dicit enim Greg. *(lib. 11. Mor. cap. 9.)*, exponens illud Psal. 118.: *Ne auferas de ore meo verbum veritatis,* quod verbum veritatis est, quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit; ergo videtur, quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Praeterea. Sicut necesse est, quod homo per sermonem pronuntiet ea, quae pertinent ad donum sapientiae, vel scientiae; ita etiam ea, quae pertinent ad virtutem fidei; ergo si ponitur sermo sapientiae, et sermo scientiae gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est, quod dicitur Eccli. 6.: *Lingua eucharis,* idest gratiosa, in *bono homine abundabit:* sed bonitas hominis est ex gratia; ergo etiam gratiositas sermonis.

Respondeo dicendum, quod gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est *(1-2. q. 111. art. 1. et 4.):* cognitio autem, quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione; et quia Spiritus Sanctus non deficit in aliquo, quod pertinet ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione; non solum ut aliquis sic loquatur, ut a diversis possit intelligi; quod pertinet ad donum linguarum: sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc *tripliciter: primo* quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod doceat: *secundo* ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod auditores delectet, quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei: *tertio* ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod auditorem flectat: ad quod quidem efficiendum Spiritus Sanctus utitur lingua hominis, quasi quodam instrumento; ipse autem est, qui perficit operationem interius; unde Gregorius dicit in Hom. Pentecostes *(quae est 30. in Evang. et lib. 29. Moral. cap. 13.):* « Nisi corda auditorum Spiritus Sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat ».

Ad primum ergo dicendum, quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea, quae natura potest operari: ita etiam Spiritus Sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id, quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone, qui innititur humanae eloquentiae absque virtuti Spiritus Sancti; unde praemisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem;* et de seipso praemiserat *(sup. cap. 2.): Sermo meus, et praedicatio mea non fuit in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in operatione (ostensione) spiritus, et virtutis.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.),* gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum; unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis: bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt hujus gratiae impedimenta: nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam: non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quae tollitur tantum gratiae impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est *(in corp. art.),* gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum: quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiae, sive sapientiae; unde Augustinus dicit 14. de Trinit. *(cap. 1.),* quod « scire quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare »; et ideo non oportuit, quod poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiae, et sapientiae.

ARTICULUS II. 843

UTRUM GRATIA SERMONIS, ET SAPIENTIAE, ET SCIENTIAE PERTINEAT ETIAM AD MULIERES.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia sermonis, sapientiae, et scientiae pertineat etiam ad mulieres: ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est *(art. praec.)*: sed docere competit mulieri: dicitur enim Prov. 4.: *Unigenitus fui coram matre mea, et docebat me;* ergo haec gratia competit mulieribus.

2. Praeterea. Major est gratia prophetiae, quam gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis, quam ejus enuntiatio: sed prophetia conceditur mulieribus: sicut legitur Judic. 4. de Debora; et 4. Reg. 22. de Olda Prophetissa uxore Sellum; et Act. 21. de quatuor filiabus Philippi: Apostolus etiam dicit 1. ad Cor. 11.: *Omnis mulier orans, aut prophetans,* etc.; ergo videtur, quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Praeterea. 1. Petri 4. dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes:* sed quaedam mulieres accipiunt gratiam sapientiae, et scientiae, quam non possunt aliis administrare, nisi per gratiam sermonis; ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 14.: *Mulieres in Ecclesiis taceant;* et 1. ad Tim.: *Docere mulieri non permitto:* hoc autem praecipue pertinet ad gratiam sermonis; ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

Respondeo dicendum, quod sermone potest aliquis uti *dupliciter: uno modo* privatim ad unum, vel paucos, familiariter colloquendo; et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus: *alio modo* publice alloquendo totam Ecclesiam; et hoc mulieri non conceditur; *primo* quidem, et principaliter propter conditionem foeminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. 3.: docere autem, et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos: magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi; quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente; *secundo,* ne animi hominum alliciantur ad libidinem, dicitur enim Eccli. 9.: *Colloquium illius quasi ignis exardescit; tertio,* quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia prophetiae attenditur secundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. 3.: *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus, neque foemina:* sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur: unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum; unde mulieres, si gratiam sapientiae, aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QUAESTIO CLXXVIII.

DE GRATIA MIRACULORUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo. Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.
Secundo. Quibus conveniat.

ARTICULUS I. 844

UTRUM SIT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA AD MIRACULA FACIENDA.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 154. et Pot. q. 6. art. 3. et 9. ad 1. et opusc. 3. cap. 222.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda: omnis enim gratia ponit aliquid in eo, cui datur: sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis, cui datur: quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur, 4. Reg. 13., quod *quidam projecerunt cadaver in sepulchro Helisaei, quod cum tetigisset ossa Helisaei, revixit homo, et stetit super pedes suos;* ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Praeterea. Gratiae gratis datae sunt a Spiritu Sancto, secundum illud 1. ad Cor. 12.: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus:* sed operatio miraculorum fit etiam a spiritu immundo, secundum illud Matth. 24.: *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetae, et dabunt signa, et prodigia magna;* ergo videtur, quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Praeterea. Miracula distinguuntur per signa, et prodigia, sive portenta, et per virtutes; inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum, sive signorum.

4. Praeterea. Miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit; ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Praeterea. Operatio miraculorum consequitur fidem, *vel* facientis, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; sive* etiam aliorum, propter quos miracula fiunt; unde dicitur Matth. 13.: *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum;* si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est praeter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

Sed contra est, quod Apost., 1. ad Cor. 12., inter alias gratias gratis datas dicit: *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.)*, Spiritus Sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his, quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae: sicut autem oportet, quod notitia, quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum

linguarum, et per gratiam sermonis; ita necesse est, quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marc. ult.: *Et sermonem confirmante sequentibus signis;* et hoc rationabiliter: naturale enim est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat; unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur; et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prophetia se extendit ad omnia, quae supernaturaliter cognosci possunt: ita operatio virtutum se extendit ad omnia, quae supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest; et ideo impossibile est, quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima: sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens Prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit: quod quandoque quidem fit praecedente oratione: sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. 9.: quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante: sicut Petrus Ananiam, et Sapphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. 5.; unde Gregorius dicit in 2. Dialogorum *(cap. 30.)* quod « Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione »: utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui; unde *(Josue 10.)* cum Josue dixisset quasi ex potestate: *Sol contra Gabaon ne movearis,* subditur postea: *Non fuit ante, et postea tam longa dies, obediente Deo voci hominis.*

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis, quae fienda sunt tempore Antichristi: de quibus Apostolus dicit 2. ad Thess. 2. quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus;* et, sicut August. dicit 20. de Civ. Dei *(cap. 19.),* « ambiguum esse solet, utrum propterea dicta sint signa, et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa, etiam erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros »: vera autem dicuntur, quia ipsae res verae erunt; sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas, et veros serpentes: non tamen habebunt veram rationem miraculi; quia fient virtute naturalium causarum, sicut in 1. parte *(q. 114. art. 4.)* dictum est: sed operatio miraculorum, quae attribuitur gratiae gratis datae, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis *duo* possunt attendi: *unum* quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae; et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes: aliud* est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: et secundum hoc communiter dicuntur *signa:* propter excellentiam autem dicuntur *portenta,* vel *prodigia,* quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sani-

tatis, praeter beneficium commune, quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter *duo*: *primo* quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem: *secundo*, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur; et tamen sicut praeter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS II. 845

UTRUM MALI POSSINT MIRACULA FACERE.

(Part. 1. q. 110. art. 4. ad 2. et part. 3. q. 43. art. 1. et 4. et Pot. q. 6. art. 5. ad 9. et art. 9. ad 7. et Quodl. 2. art. 6. ad 4.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod mali non possint miracula facere: miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est *(art. praec. ad 1.)*: sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Joan. 9.; *Scimus, quia peccatores Deus non audit,* et Proverb. 28. dicitur: *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis;* ergo videtur, quod mali miracula facere non possint.

2. Praeterea. Miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. 17.: *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic; transi hinc, et transibit: fides* autem *sine operibus mortua est,* ut dicitur Jacobi 2., et sic non videtur, quod habeat propriam operationem; ergo videtur quod mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Praeterea. Miracula sunt quaedam divina testimonia, secundum illud ad Hebr. 2.: *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus;* unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum: sed Deus non potest esse testis falsitatis; ergo videtur, quod mali homines non possint miracula facere.

4. Praeterea. Boni sunt Deo conjunctiores, quam mali: sed non omnes boni faciunt miracula; ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra est, quod dicit Apost. 1. ad Cor. 13.: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum:* sed quicumque non habet charitatem, est malus; quia « hoc solum donum Spiritus Sancti est, quod dividit inter filios regni, et filios perditionis », ut dicit August. 15. de Trinit. *(cap. 18.)*; ergo videtur, quod etiam mali possint miracula facere.

Respondeo dicendum, quod miraculorum *aliqua* quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid, quod non est: *quaedam* vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quae fiunt virtute aliquarum naturalium causarum; et haec duo possunt fieri per daemones, ut supra dictum est *(art. praec. ad 2.)*: sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem: et hoc *dupliciter*: *uno* quidem *modo* ad veritatis praedicatae confirmationem: *alio modo* ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis: *primo* autem *modo* miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem praedicat, et nomen Christi invocat: quod etiam interdum per malos fit; et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere; unde super illud Matth. 7.:

Nonne in nomine tuo prophetavimus? etc., dicit Hieron.: « Prophetare, vel virtutes facere, et daemonia ejicere, interdum non est ejus meriti, qui operatur; sed invocatione nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula »: *secundo* autem *modo* non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios: legitur enim Act. 19. quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli: et etiam desuper languidos deferebantur a corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores:* et sic etiam nihil prohiberet, per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti: quae tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille, ad cujus sanctitatem demonstrandam haec fierent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 83. art. 16.)* cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinae misericordiae, quae etiam ad malos se extendit; et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur; unde August. dicit super Joan. *(tract. 44.)*, quod « illud verbum caecus locutus est, quasi adhuc inunctus, idest nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus »; quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est, quantum est ex merito peccatoris: sed interdum impetrat ex misericordia Dei; *vel* propter salutem ejus qui orat; sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucae 18.; *vel* etiam propter salutem aliorum, et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod *fides sine operibus* dicitur esse *mortua* quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vitae gratiae: nihil autem prohibet, quod res viva operetur per instrumentum mortuum: sicut homo operatur per baculum; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimonia ejus, ad quod inducuntur; unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, numquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae: quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum, quae exhibent: ab his autem, qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis; unde August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 79.)*: « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali: magi per privatos contractus cum daemonibus: boni christiani per publicam justitiam: mali christiani per signa publicae justitiae ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut Aug. dicit in lib. 83. QQ. *(loc. cit.)*, « admonet nos Dominus, ut intelligamus quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt »: et, sicut Aug. ibid. dicit, « ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, aestimantes in talibus factis esse majora dona, quam in operibus justitiae, quibus vita aeterna comparatur ».

QUAESTIO CLXXIX.

DE DIVISIONE VITAE IN ACTIVAM, ET CONTEMPLATIVAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vita activa, et contemplativa; ubi *quadruplex* consideratio occurrit: quarum *prima* est de divisione vitae per *activam, et contemplativam: secunda* de vita contemplativa: *tertia* de vita activa: *quarta* de comparatione vitae activae ad contemplativam.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum vita convenienter dividatur per activam, et contemplativam.

Secundo. Utrum haec divisio sit sufficiens.

ARTICULUS I. 846

UTRUM VITA CONVENIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM, ET CONTEMPLATIVAM.

(3. Dist. 35. q. 1. art 1. et 1. Eth. lect. 5.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, et contemplativam: anima enim est principium vitae per suam essentiam : dicit enim Philos. in 2. de An. *(tex. 37.)* quod *vivere viventibus est esse:* actionis autem, et contemplationis principium est anima per suas potentias: ergo videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, et contemplativam.

2. Praeterea. Inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris: activum autem, et contemplativum, sive speculativum, et practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet in 3. de Anima *(tex. 46. et 49.)* : vivere autem est prius, quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philos. in 2. de An. *(tex. 34. et 59.)*; ergo inconvenienter dividitur vita per activam, et contemplativam.

3. Praeterea. Nomen vitae importat motum, ut patet per Dionysium 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 7. et 8.)* : sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa;* ergo videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, et contemplativam.

Sed contra est, quod Gregorius super Ezech. *(hom. 14.)* dicit: « Duae sunt vitae, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit: activa videlicet et contemplativa ».

Respondeo dicendum, quod illa proprie dicuntur viventia, quae seipsis moventur, seu operantur: illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur; et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime

inclinatur: sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur, et generantur [al. *generant*]: animalium vero in hoc, quod sentiunt, et moventur: hominum vero in hoc, quod intelligunt, et secundum rationem agunt; unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in 9. Ethic. *(cap. 4. 9. et 12.)*; quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus; inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam, et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriae ipsius; et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo, quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam, et contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum; et ideo eadem est divisio intellectus, et vitae humanae.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus: secundum quod dicit Philosoph. in 3. de An. *(tex. 28.)*, quod sentire, et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti; et hoc modo Dionys. 4. cap. de Div. Nom: *(part. 1. lect. 7.)* ponit *tres* motus animae contemplantis; scilicet: *rectum, circularem, et obliquum.*

ARTICULUS II. 847

UTRUM VITA SUFFICIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM, ET CONTEMPLATIVAM.

(Supr. art. 1. et loc. ibi not. et lib. 3. Contr. g. cap. 92.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vita non sufficienter dividatur per activam, et contemplativam: Philos. enim in 1. Ethicor. *(cap. 5.)* dicit, quod *tres* sunt vitae maxime excellentes; scilicet: *voluptuosa, civilis,* quae videtur esse eadem activae, et *contemplativa;* insufficienter ergo videtur dividi vita per activam, et contemplativam.

2. Praeterea. August. 19. de Civ. Dei *(cap. 2. et 19.)* ponit *tria* vitae genera; scilicet: *otiosum,* quod pertinet ad contemplationem; *actuosum,* quod pertinet ad vitam activam; et addit *tertium* ex utroque compositum; ergo videtur, quod insufficienter dividatur vita per activam, et contemplativam.

3. Praeterea. Vita hominis diversificatur, secundum quod homines diversis actionibus student: sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia; ergo videtur, quod vita debeat in plura membra dividi, quam in activum, et contemplativum.

Sed contra est, quod istae duae vitae significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem; et per duas mulieres, quae Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. 18. et hom. 14. in Ezech.)*: non autem esset haec congrua significatio, si essent

plures quam duae vitae; ergo sufficienter dividitur vita per activam, et contemplativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art praec. ad 2.)*, divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum: intellectus autem dividitur per activum, et contemplativum: quia finis intellectivae cognitionis: *vel* est ipsa cognitio veritatis; quod pertinet ad intellectum contemplativum; *vel* est aliqua exterior actio; quod pertinet ad intellectum practicum, sive activum; et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam, et contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quae communis est nobis, et brutis; unde sicut Philos. ibidem dicit, est vita bestialis; propter quod non comprehenditur sub praesenti divisione, prout vita humana dividitur in activam, et contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis; et ideo virtute continentur in eis: sicut tepidum in calido, et frigido, et pallidum in albo, et nigro; et similiter sub activo, et contemplativo comprehenditur id, quod est ex utroque compositum: et tamen sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium: ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae praesentis: si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinet ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita activa: humana vero studia, quae ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUAESTIO CLXXX.

DE VITA CONTEMPLATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita contemplativa.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.

Secundo. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.

Tertio. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus.

Quarto. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis.

Quinto. Utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem.

Sexto. De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4. cap. de Divinis Nominibus.

Septimo. De delectatione contemplationis.

Octavo. De duratione contemplationis.

ARTICULUS I. 848

UTRUM VITA CONTEMPLATIVA NIHIL HABEAT IN AFFECTU, SED TOTUM IN INTELLECTU.

(Infr. art. 2. ad 1. et art. 7. ad 2. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 2. et Veri. q. 12. art. 11. ad 1.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu: dicit enim Philos. in 2. Metaph. *(tex. 3.)* quod *finis contemplationis est veritas:* veritas autem pertinet ad intellectum totaliter; ergo videtur, quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Praeterea. Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. 18. et hom. 14. in Ezech.)* quod « Rachel, quae interpretatur visum principium, vitam contemplativam significat »: sed visio principii pertinet proprie ad intellectum; ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Praeterea. Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)* quod « ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere »: sed vis affectiva, sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones; ergo videtur, quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed contra est, quod Greg. ibidem *(et lib. 6. Moral. cap. 18.)* dicit, quod « contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhaerere »: sed desiderium, et amor ad vim affectivam, sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est *(1-2. q. 23. art. 1. et 4.);* ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva, sive appetitiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. praec. art. 1.),* vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis: intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est *(1-2. q. 12. art. 1.),* quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum; et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum: quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est *(1-2. q. 9. art. 1.).* Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, *vel* sensibiliter, *vel* intelligibiliter: *quandoque* quidem propter amorem rei visae; quia, ut dicitur Matth. 6.: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; quandoque* autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur; et propter hoc Gregor. *(hom. 14. in Ezech.)* constituit vitam contemplativam in charitate Dei; inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam; et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis, et amabilis, et delectantis; et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius; unde Greg. dicit super Ezech. *(loc. sup. cit.)* quod « vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit ».

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est *(in corp. art.)*.

ARTICULUS II. 849

UTRUM VIRTUTES MORALES PERTINEANT AD VITAM CONTEMPLATIVAM.

(Infr. q. 181. art. 1. ad 3. et 2. et art. 4. ad 1. et q. 182. art. 3. et opusc. 17. cap. 7. ad 7. et Lib. 3. Contr. g. cap. 37. et Phys. 7. lect. 6.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam: dicit enim Greg. super Ezech. *(hom. 14.)*, quod « contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi tota mente retinere »: sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur praecepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, et proximi: quia *plenitudo legis dilectio est,* ut dicitur ad Rom. 13.; ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Praeterea. Vita contemplativa praecipue ordinatur ad Dei contemplationem: dicit enim Greg. super Ezech. *(loc. cit.)* quod « calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit »: sed ad hoc nullus potest pervenire, nisi per munditiam, quam causat virtus moralis: dicitur enim Matth. 5.: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et ad Hebr. 12.: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum;* ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Praeterea. Gregorius dicit super Ezech. *(loc. cit.)*, quod « contemplativa vita speciosa est in animo »; unde significatur per Rachelem, de qua dicitur, Gen. 29., quod *erat pulchra facie;* sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et praecipue secundum temperantiam, ut Ambros. dicit in 1. de Offic. *(cap. 43. 45. et 46.)*; ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed contra est, quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones: sed Gregorius dicit in 6. Moral. *(cap. 18. et loc. sup. cit.)* quod « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere »; ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Respondeo dicendum, quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere *dupliciter: uno modo* essentialiter: *alio modo* dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam; quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis: ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 2. in princ. et lib. 10. cap. ult.)*; unde et ipse in 10. Ethic. *(cap. 7. et 8.)* virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. *Dispositive* autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam: impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores: virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus; et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, vita contemplativa habet motivum ex parte affectus; et secundum hoc dilectio Dei, et proximi requiritur ad vitam contemplativam: causae autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt, et perficiunt rem; unde non sequitur, quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus, quae sunt circa passiones impedientes puritatem rationis: pax autem causatur ex justitia, quae est circa operationes, secundum illud Isa. 32.: *Opus justitiae pax;* inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum, et tumultuum occasiones; et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem, et munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est *(q. 145. art. 2.)*, consistit in quadam charitate, et debita proportione: utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur: ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare; et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se, et essentialiter invenitur pulchritudo; unde et Sap. 8. de contemplatione sapientiae dicitur: *Amator factus sum formae illius:* in virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis; et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes; et inde est, quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut August. dicit in lib. 1. Soliloq. *(cap. 10. cir. med.)*.

ARTICULUS III. 850

UTRUM AD VITAM CONTEMPLATIVAM PERTINEANT DIVERSI ACTUS.

(3. Dist. 35. q. 1. art. 2. et 4. Dist. 5. q. 4. art. 2. q. 1. ad 2.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus: Richardus enim de Sancto Victore *(lib. 1. de Contempl. cap. 3.)* distinguit inter contemplationem, meditationem, et cogitationem: sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere; ergo videtur, quod vitae contemplativae sint diversi actus.

2. Praeterea. Apostolus 2. ad Corinth. 3. dicit: *Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem;* sed hoc pertinet ad vitam contemplativam; ergo praeter tria praedicta; etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Praeterea. Bernardus dicit in lib. 5. de Consider. *(cap. ult. a med.)*, quod prima, et maxima contemplatio est admiratio majestatis: sed admiratio secundum Damascenum *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 15.)* ponitur species timoris; ergo videtur, quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Praeterea. Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio, et meditatio: pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucae 10., quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius;* ergo videtur, quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est, quod vita hic dicitur operatio, cui homo principaliter intendit; ergo si plures sunt operationes vitae contemplativae, non erit una vita contemplativa, sed plures.

Respondeo dicendum, quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet: haec autem differentia est inter hominem, et angelum, ut patet per Dionys. 7. cap. de Div. Nom. *(ante med. lect. 2.)*, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur: homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis; sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis: alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus, cujus cognitio inquiritur: ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Rich. de S. Vict. *(loc. cit. in argum.)*, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem; unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae: quamvis secundum August. 14. de Trinit. *(cap. 7.)*, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus: meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem: et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum *(loc. cit. in arg. 3. et lib. 2. cap. 2.)*: quamvis, secundum Philos. in 3. de An., omnis operatio intellectus consideratio dicatur: sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis; unde idem Richardus dicit *(lib. 1. de Contempl. cap. 4.)*, quod « contemplatio est perspicax, et liber contuitus animi in res perspiciendas: meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus ».

Ad secundum dicendum, quod *speculatio*, ut Gloss. August. *(ordin. lib. 15. de Trinit. cap. 8.)* dicit ibidem, *dicitur a speculo, non a specula*: videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet; unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem; unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis: dictum est enim *(art. 1. huj. q.)*, quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit *dupliciter*: *uno modo* per ea quae ab alio accipit: et sic quidem quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sapient. 7.: *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*: quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo, quod per scripturam est traditum: *alio modo* necessarium est quod adhibeat proprium studium; et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS IV. 851

UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SOLUM CONSISTAT IN CONTEMPLATIONE DEI, AN ETIAM IN CONSIDERATIONE CUJUSCUMQUE VERITATIS.

(Infr. art. 7. et q. 181. art. 4. ad 2. et q. 182. art. 2. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 2. q. 3.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis: dicitur enim in Ps. 138.: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis:* sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis; ergo videtur, quod ad vitam contemplativam pertineat, non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Praeterea. Bernardus in lib. 5. de Considerat. *(cap. ult.)* dicit, quod « prima contemplatio est admiratio majestatis: secunda est judiciorum Dei: tertia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum »: sed inter haec *quatuor* solum *primum* pertinet ad divinam veritatem, alia vero *tria* pertinent ad effectus ipsius; ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinae veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Praeterea. Rich. de S. Vict. *(lib. 1. de Contempl. cap. 6.)* distinguit *sex* species contemplationum: quarum *prima* est secundum solam imaginationem: dum attendimus res corporales: *secunda* autem est in imaginatione secundum rationem: prout scilicet sensibilium ordinem, et dispositionem consideramus: *tertia* est in ratione secundum imaginationem: quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur: *quarta* autem est in ratione secundum rationem: quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit: *quinta* autem est supra rationem, non tamen praeter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea, quae humana ratione comprehendi non possunt: *sexta* autem est supra rationem, et praeter rationem; quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea, quae humanae rationi repugnare videntur: sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis: sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere; ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam, quae in creaturis consideratur.

4. Praeterea. In vita contemplativa quaeritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis; sed quaelibet veritas est perfectio humani intellectus; ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. 12.)*, quod in contemplatione principium, quod est Deus, quaeritur.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est *(art. 2. huj. q.)*, ad vitam contemplativam pertinet aliquid *dupliciter: uno modo* principaliter: *alio modo* secundario, vel dispositive: principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis: quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae; unde August. dicit in 1. de Trinit. *(cap. 8.)*, quod « contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis, atque ae-

terna perfectio gaudiorum »; quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem: unde et perfecte beatos faciet: nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, et in aenigmate; unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur; unde et Philos. in 10. Ethic. *(cap. 7. et 8.)* in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. 1.: *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur,* inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem; unde August. dicit in lib. de Ver. Relig. *(cap. 29.)* quod « in creaturarum consideratione non vana, et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia, et semper manentia faciendus »; sic ergo ex praemissis *(art. 1. 2. et 3.)* patet, quod ordine quodam *quatuor* ad vitam contemplativam pertinent: *primo* quidem virtutes morales: *secundo* autem alii actus praeter contemplationem: *tertio* vero contemplatio divinorum effectuum: *quartum* vero et completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quaerebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit *(Psal. 142.)*: *Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar: Expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinae justitiae: ex consideratione autem divinorum beneficiorum, et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinae misericordiae, seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa *sex* designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur: nam in *primo* gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium: in *secundo* vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia: in *tertio* vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia: in *quarto* vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quae per sensibilia pervenitur: in *quinto* vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, in quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt: in *sexto* gradu ponitur consideratio intelligibilium, quae ratio nec invenire, nec capere potest; quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina: aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V. 852

UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SECUNDUM STATUM HUJUS VITAE POSSIT PERTINGERE AD VISIONEM DIVINAE ESSENTIAE.

(Part. 1. q. 12. art. 11. et 1-2. q. 93. art. 2. et 3. Dist. 35. q. 2. art. 2. et 4. Dist. 49. q. 2. art. 7. et lib. 3. Contr. g. cap. 47. et Veri. q. 10. art. 11. et Quodl. 1. art. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa secundum statum hujus vitae possit pertingere ad visionem divinae essentiae; quia, ut

habetur Gen. 32. Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea:* sed visio faciei Dei est visio divinae essentiae: ergo videtur, quod aliquis per contemplationem in praesenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Praeterea. Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. 17.)*, « quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt: sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suae imagines deprimunt; et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt, quod sunt »: sed homo non impeditur a visione divinae essentiae, quae est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus; ergo videtur, quod contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Praeterea. Greg. in 2. Dialog. *(cap. 35.)* dicit: « Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura: vir ergo Dei (scilicet beatus Benedictus) qui in turri globum igneum, angelos quoque ad coelum redeuntes videbat, hoc procul dubio cernere nonnisi Dei lumine poterat »: sed beatus Benedictus adhuc in praesenti vita vivebat; ergo contemplatio praesentis vitae potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)*: « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat ».

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit 12. super Gen. ad lit. *(cap. 27.)*, « nemo videns Deum vivit ista vita, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis: sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem », quae supra diligentius pertractata sunt *(q. 175. art. 4. et 5.)*, ubi dictum est de raptu, et in 1., ubi actum est de Dei visione *(q. 12. art. 11.)*; sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis *dupliciter: uno modo* secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis; et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndum Dei essentiam: *alio modo* potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae; unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae, et futurae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dion. in epist. ad Cajum monachum *(quae est prima)* dicit, « si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus »; et Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)* quod « nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat »; per hoc ergo quod Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem,* non est intelligendum, quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei: vel « quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit », sicut Gloss. Greg. *(ord. lib. 24. Moral. cap. 5.)* ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus: quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in 3. de Anim. *(tex. 30.)*: sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus: dicit enim Dion. 2. cap. Coel. Hier. *(implic. et cap. 1. a med.)* quod « angelorum hierarchias manifestat nobis divina charitas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium », idest in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis; et sic intelligendum est, quod Gregorius dicit, quod « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt »; quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Greg. non datur intelligi, quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere, quod quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura », consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quaecumque videri; unde subdit: « quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne, quod creatum est ».

ARTICULUS VI. 853

UTRUM OPERATIO CONTEMPLATIONIS CONVENIENTER DISTINGUATUR PER TRES MOTUS: CIRCULAREM, RECTUM, ET OBLIQUUM.

(Supr. q. 179. art. 1. ad 3. et Veri. q. 8. art. 15. ad 3. et q. 10. art. 8. ad 10. et opusc. 20. lib. 3. cap. 2. et 3.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per *tres* motus: *circularem, rectum,* et *obliquum,* 4. cap. de Div. Nom. *(part. 1. lect. 7.)*: contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap. 8.: *Intrans in domum meam conquiescam cum illa:* sed motus quieti opponitur; non ergo operationes contemplativae vitae per motus designari debent.

2. Praeterea. Actio contemplativae vitae ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit: sed in angelis aliter assignat Dionys. hos motus, quam in anima: dicit enim *(loc. cit.)*, motum circularem angeli esse « secundum illuminationes pulchri, et boni »: motum autem circularem animae secundum *plura* determinat; quorum primum est « introitus animae ab exterioribus ad seipsam »: secundum est « quaedam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione »: tertium autem est « unio ad ea, quae supra se sunt »: similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque: nam rectum motum angeli dicit esse, « secundum quod procedit ad subjectorum providentiam »: motum autem rectum animae ponit in *duobus:* primo quidem in hoc, « quod progreditur ad ea quae sunt circa ipsam »: secundo autem in hoc, « quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur »: sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat: nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc « quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum »: *obliquum* autem motum animae assignat ex eo, « quod anima illuminatur divinis co-

gnitionibus rationaliter, et diffuse »; non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos praedictos.

3. PRAETEREA. Richard. de S. Vict. in lib. 1. de Contempl. *(cap. 5.)* ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium coeli: « quorum quaedam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur; et hoc saepius repetere videntur: alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties: quaedam vero moventur in anteriora, vel posteriora frequenter: alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores, vel contractiores circuitus: quaedam vero quasi immobiliter suspensa in uno loco manent »; ergo videtur, quod non sint solum tres motus contemplationis.

IN CONTRARIUM est auctoritas Dionysii *(cit. in arg. 1.)*.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est supra *(q. praec. art. 1. ad 3.)*, operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosoph. dicit in 3. de Anima *(tex. 28.)*: quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur; et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur: in motibus autem corporalibus perfectiores, et primi sunt locales, ut probatur in 8. Phys. *(tex. 55. et 57.)*; et ideo sub eorum similitudine potissimae operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt *tres* differentiae: nam *quidam* est *circularis,* secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum: *alius* autem est *rectus,* secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud: *tertius* autem est *obliquus,* quasi compositus ex utroque; et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari: operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto: operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

AD SECUNDUM dicendum, quod homo convenit in intellectu cum angelis in genere: sed vis intellectiva est multo altior in angelo, quam in homine; et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, et in angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundum *duo: primo* quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: *secundo,* quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu: intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit; et ideo Dionys. motum *circularem* in angelis assignat, inquantum uniformiter, et indesinenter absque principio, et fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod *duplex* ejus difformitas amoveatur: *primo* quidem illa, quae est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora; et hoc est quod *primo* ponit in motu circulari animae *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam: secundo* autem oportet quod removeatur *secunda* difformitas, quae est per discursum rationis; et hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelli-

gibilis veritatis; et hoc est, quod *secundo* dicit, quod *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius;* ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis: et in hac operatione animae non est error: sicut patet, quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis *duobus* praemissis, *tertio* ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod, praetermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit; et hoc est quod dicit: « Deinde sic uniformis facta unite (idest conformiter) unitis virtutibus, ad pulchrum, et bonum manuducitur »: motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundum id, quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suae providentiae, secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios; et hoc est quod dicit, quod « in directum moventur angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes », idest secundum ea, quae secundum rectum ordinem disponuntur: sed *rectum* motum ponit in anima secundum hoc, quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem: *obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto, et circulari; inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto, et circulari compositum; prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum, quod illae diversitates motuum, quae accipiuntur secundum differentiam ejus quod est sursum, et deorsum, dextrorsum, et sinistrorsum, ante, et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto, vel obliquo: nam per omnes designatur discursus rationis: quod quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum, et deorsum: si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum, et sinistrorsum: si vero sit a causis in effectus, erit ante, et retro: si vero sit secundum accidentia, quae circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus: discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia, secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum: quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet *(in solut. praec.):* sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem; unde patet, quod Dionys. multo sufficientius, et subtilius motum contemplationis describit.

ARTICULUS VII. 854

UTRUM CONTEMPLATIO DELECTATIONEM HABEAT.

(1-2. q. 3. art. 5. corp. et 4. Dist. 15. q. 4. art. 2. q. 2. ad 1.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio delectationem non habeat: delectatio enim ad vim appetitivam pertinet: sed contemplatio principaliter consistit in intellectu; ergo videtur, quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Praeterea. Omnis contentio, et omne certamen impedit delectationem: sed in contemplatione est contentio, et certamen: dicit enim Greg. super Ezech. *(hom. 14. inter med. et fin.),* quod « anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat; quia intelligendo, et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat: modo suc-

cumbit; quia degustando iterum deficit »; ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Praeterea. Delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10. Ethicor. *(cap. 4.)*: sed comtemplatio viae est imperfecta, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Videmus nunc per speculum in aenigmate;* ergo videtur, quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Praeterea. Laesio corporalis delectationem impedit: sed contemplatio inducit laesionem corporalem; unde Gen. 32. dicitur, quod Jacob postquam dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem,* claudicabat pede; eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit; ergo videtur, quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed contra est, quod de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8.: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus ejus, sed laetitiam, et gaudium;* et Gregor. dicit super Ezech. *(loc. sup. cit.)* quod « contemplativa vita amabilis valde dulcedo est ».

Respondeo dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis *dupliciter: uno modo* ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam, vel habitum: contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit quod *omnes homines natura scire desiderant;* et per consequens in cognitione veritatis delectantur: et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae, et scientiae, ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis contemplatur: *alio modo* contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti; inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur: sicut etiam accidit in visione corporali, quae delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam; quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est *(art. 1. huj. q. et art. 2. ad 1.);* inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris; et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit: nam et delectatio spiritualis potior est, quam carnalis, ut supra habitum est *(1-2. q. 31. art. 5.)* cum de passionibus ageretur; et ipse amor, quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit; unde in Ps. 33. dicitur: *Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu; inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur; et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus, et finis contemplativae vitae habet *esse* in affectu; dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem; unde Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14. cir. med.)* quod « cum quis ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit »; et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio, vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem: non enim aliquis delectatur in re, contra quam pugnat; sed in re, pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, caeteris paribus, magis in ea delectatur; sicut August. dicit in 8. Confes. *(cap. 3.)* quod « quanto fuit majus periculum in praelio, tanto majus est gaudium in triumpho »: non est autem in contem-

platione contentio, et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. 9.: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam: et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem;* et inde est, quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat: sed magis odit proprium defectum, et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo Rom. 7.: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* unde et Greg. dicit super Ezech. *(loc. cit. in arg.)*: « Cum Deus jam per desiderium, et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit ».

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriae: et similiter delectatio contemplationis viae est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriae, de qua dicitur in Ps. 35.: *Torrente voluptatis tuae potabis eos:* sed contemplatio divinorum, quae habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatae; unde Philos. dicit in 1. de Part. Animal. *(cap. 5.)*: « Accidit circa illas honorabiles existentes, et divinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent, quam quae apud nos omnia »; et hoc est etiam quod Greg. dicit super Ezech. *(loc. sup. cit.)*: « Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quae super semetipsam animam rapit, coelestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit ».

Ad quartum dicendum, quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est, ut debilitato amore saeculi, convalescat aliquis ad amorem Dei », ut Greg. dicit super Ezechiel. *(loc. cit.)*; et ideo post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat: omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet *(ut subjungit)*.

ARTICULUS VIII. 855

UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SIT DIUTURNA.

(Part. 1. q. 20. art. 4. ad. 3. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 4. q. 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa non sit diuturna: vita enim contemplativa essentialiter consistit in his, quae ad intellectum pertinent; sed omnes intellectivae perfectiones hujus vitae evacuabuntur, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur;* ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Praeterea. Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim, et pertranseundo degustat; unde Aug. dicit in 10. Confess. *(cap. 40.)*: « Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, sed recido in haec aerumnosis ponderibus »: Greg. etiam in 5. Moral. *(cap. 23.)* exponens illud Job 4.: *Cum spiritus, me praesente, transiret,* dicit: « In suavitate contemplationis intimae non diu mens figitur; quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur »; ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Praeterea. Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum: vita autem contemplativa est melior, quam secundum hominem, ut

Philos. dicit in 10. Ethicor. *(cap. 7.)*; ergo videtur, quod vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est, quod Dominus dicit Luc. 10.: *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*: quia, ut Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)*. « contemplatio hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur ».

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum *dupliciter: uno modo* secundum suam naturam: *alio modo* quoad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vita contemplativa diuturna est *dupliciter: uno modo*, eo quod versatur circa incorruptibilia, et immobilia: *alio modo*, quia non habet contrarium: delectationi enim, quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur in 1. Topic. *(cap. 13. in explic. loci 2.)*. Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est: *tum* quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animae, scilicet secundum intellectum; unde potest post hanc vitam durare: *tum* etiam quia in operibus contemplativae corporaliter non laboramus: unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philos. dicit in 10. Ethicor. *(cap. 7. parum a princ.)*.

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic, et in patria: sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium, et finem; et hoc est quod Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14. post med.)*: « Contemplativa hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit ».

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo: summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionys. *(cap. 4. de Div. Nom. part. 1. lect. 7. et cap. 3. Coel. Hier.)* sicut supra positum est *(art. 6. huj. q. ad 2.)*; unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit; tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philos. dicit, vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc, quod aliquid divinum est in nobis; scilicet intellectus, qui est incorruptibilis, et impassibilis in se; et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUAESTIO CLXXXI.

DE VITA ACTIVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita activa.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Secundo. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Tertio. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam.

Quarto de diuturnitate vitae activae.

ARTICULUS I. 856

UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM MORALIUM PERTINEANT AD VITAM ACTIVAM.

(Sup. q. 80. art. 2. corp. et opusc. 17. cap. 7. ad 7.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam: vita enim activa videtur consistere solum in his, quae sunt ad alterum: dicit enim Gregor. super Ezech. *(hom. 14.),* quod « activa vita est panem esurienti tribuere »; et in fine, multis enumeratis, quae ad alterum pertinent, subdit: « Et quae singulis quibuscumque expediunt, dispensare »: sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, et partes ejus, ut ex supradictis patet *(q. 58. art. 1. et 2. et 1-2. q. 60. art. 2. et 3.);* non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Praeterea. Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14. a med.)* quod « per Liam, quae fuit Lippa, sed foecunda, significatur vita activa; quae dum occupatur in opera, minus videt: sed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat »: hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales; ergo videtur, quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Praeterea. Sicut supra dictum est *(q. praec. art. 2.),* virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam: sed dispositio, et perfectio pertinent ad idem; ergo videtur, quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed contra est, quod Isid. dicit in lib. 3. de Sum. Bono *(cap. 15. parum a princ.):* « In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat »: sed cuncta vitia non exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium; ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est *(q. 179. art. 1.),* vita activa, et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum *unum* est consideratio veritatis, quae est finis vitae contemplativae: *aliud* autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem, quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum; unde Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 2. et lib. 10. ult.)* quod « ad virtutem quidem scire, parum, aut nihil prodest »; unde manifestum est, quod « virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam »; unde et Philos. in 10. Ethic. *(cap. 7. et 8.)* virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales praecipua est justitia, quae aliquis ad alterum ordinatur, ut Philos. probat in 5. Ethic. *(cap. 1.);* unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum: quod Gregorius ibi attribuit vitae activae.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus quae ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus: ita etiam quando aliquis utitur his quae sunt vitae activae, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa; in his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tamquam secundum se bonis, non autem tamquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam: quamvis etiam dici possit, quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II. 857

UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT AD VITAM ACTIVAM.

(Supr. q. 80. art. 2. corp. et praes. q. art. 1. corp. et opusc. 17. cap. 7. ad 7.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod prudentia non pertineat ad vitam activam: sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam; ita activa ad vim appetitivam: prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam; ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Praeterea. Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 14. a med.)*, quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt:* unde significatur per Liam, quae lippos oculos habebat: prudentia autem requirit oculos claros, ut recte judicet homo de agendis; ergo videtur, quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Praeterea. Prudentia media est inter virtutes morales, et intellectuales: sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est *(art. praec.)*, ita intellectuales ad contemplativam; ergo videtur, quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod August. ponit 19. de Civ. Dei *(cap. 2. et 19.)*.

Sed contra est, quod Philos. in 10. Ethic. *(cap. 8.)*, prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec. ad 3. et 1-2. q. 18. art. 7.)*, id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, praecipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus, ad quod ordinatur: sicut *ille qui moechatur, ut furetur, magis dicitur fur, quam moechus,* secundum Philos. in 5. Ethicor. *(cap. 2.)*: manifestum est autem, quod cognitio prudentiae ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem: est enim *recta ratio agibilium,* sicut dicitur in 6. Ethic. *(cap. 5.)*; unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiae, sicut in eodem lib. Philos. dicit; sicut ergo dictum est *(art. praec. ad 3.)*, quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita *cognitio prudentiae,* quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur: si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, *sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam:* secundum quod Tullius dicit in 1. de Offic. *(in tit. de Quatuor Virtutibus unde omnia officia manant)*, quod « qui acutissime, et celerrime potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus, et sapientissimus rite haberi solet ».

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est *(1-2. q. 18. art. 4. et 6.)*; et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet, quae finem habet in ipsa cognitione veritatis: cognitio autem prudentiae, quae magis habet finem in actu appetitivae virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quae sunt separatae a sensibilibus, in quibus operationes activae vitae consistunt: sed tamen occupatio exterior activae vitae facit hominem magis clare videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet,* ut Sallustius dicit *(in Conjur. Catil. cir. princ. orat. Caesaris).*

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales, et morales quantum ad hoc, quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus: in materia autem totaliter convenit cum moralibus: illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam, et contemplativam, quantum ad ea, circa quae occupatur; quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS III. 858

UTRUM DOCERE SIT ACTUS VITAE ACTIVAE, AN CONTEMPLATIVAE.

(3. Dist. 35. q. 1. art. 3. q. 1. ad 3. et Veri. q. 11. art. 4.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod docere non sit actus vitae activae, sed contemplativae: dicit enim Greg. super Ezech. *(hom. 5.)*, quod « viri perfecti bona coelestia, quae saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimae claritatis accendunt: sed hoc pertinet ad doctrinam; ergo docere est actus vitae contemplativae.

2. Praeterea. Ad idem genus vitae videtur reduci actus, et habitus: sed docere est actus sapientiae: dicit enim Philos. in princ. Metaphys. *(cap. 1. a med.)* quod *signum scientis est posse docere;* cum ergo sapientia, vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Praeterea. Sicut contemplatio est actus vitae contemplativae, ita et oratio: sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam; ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)*: « Activa vita est, panem esurienti tribuere, verba sapientiae nescientem docere ».

Respondeo dicendum, quod actus doctrinae habet *duplex* objectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus; est ergo *unum* objectum doctrinae id, quod est materia, sive objectum interioris conceptionis; et quantum ad hoc objectum quandoque doctrinae pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam: ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur: ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione, et amore

delectatur; unde August. dicit in lib. de Verb. Dom. *(serm. 27. cap. 1.)*: « Eligant sibi partem meliorem (scilicet vitae contemplativae), vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem »: ubi manifeste dicit, doctrinam ad vitam contemplativam pertinere: *aliud* vero objectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis: et sic objectum doctrinae est ipse audiens; et quantum ad hoc objectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem, et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus, et actus communicant in objecto; et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptionis: intantum enim ad sapientem, vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas: sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione; unde non est similis ratio de utroque.

ARTCULUS IV. 859

UTRUM VITA ACTIVA MANEAT POST HANC VITAM.

(Part. 1. q. 20. art. 4. et 1-2. q. 67. art. 1. ad 2. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 4. q. 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 163. et Veri. q. 11. art. 4. ad 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod vita activa maneat post hanc vitam: ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est *(art. 1. huj. q.)*: sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut August. dicit in 14. de Trin. *(cap. 9.)*; ergo videtur, quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Praeterea. Docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est *(art. praec.)*: sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina: sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiae assumptionem, ut patet per Dionysium 7. cap. Coel. Hier.; ergo videtur, quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Praeterea. Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere: sed vita activa videtur esse de se durabilior: dicit enim Gregor. super Ezech. *(hom. 5.)* quod « in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus »; ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam, quam contemplativa.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14.)*: « Cum praesenti saeculo vita aufertur activa: contemplativa autem hic incipitur, ut in coelesti patria perficiatur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam: in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: et si qui actus exteriores

sint, referentur ad finem contemplationis: ut enim August. dicit in fine de Civ. Dei, « ibi vacabimus, et videbimus: videbimus et amabimus: amabimus et laudabimus »; et in eodem libro praemittit *(ibid.)*, quod « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur: hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus ».

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(1-2. q. 67. art. 1.)*, virtutes morales manebunt non secundum actus, quos habent circa ea quae sunt ad finem, sed secundum actus, quos habent circa finem: hujusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in praemissis verbis significat per vacationem, quae est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 4.)*, praecipue consistit in contemplatione Dei; et quantum ad hoc unus angelus alium non docet: quia, ut dicitur Matth. 18. de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris;* sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo; sed omnes *videbimus eum, sicuti est,* ut habetur 1. Joan. 3.; et hoc est quod Jerem. 31. dicitur: *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum:* sed de his quae pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando, et perficiendo; et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturae intendunt: quod significatur per hoc, quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes (quod pertinet ad contemplationem) et descendentes, quod pertinet ad actionem: sed, sicut dicit Gregorius 2. Moral. *(cap. 2.)*, « non sic a divina visione foras exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur »; et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitae activae impedimur a contemplatione: non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturae, quae nobis non competit secundum ordinem naturae nostrae, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitae activae in statu praesenti excedens durabilitatem vitae contemplativae, non provenit ex proprietate utriusque vitae secundum se consideratae, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis; unde ibidem subdit Gregorius, quod « ipsa sua infirmitate ab immensitate tantae celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur ».

QUAESTIO CLXXXII.

DE COMPARATIONE VITAE ACTIVAE AD CONTEMPLATIVAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam.

Circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Quae sit potior, vel dignior.
Secundo. Quae sit majoris meriti.
Tertio. Utrum vita contemplativa impediatur per activam.
Quarto. De ordine utriusque.

ARTICULUS I. 860

UTRUM VITA ACTIVA SIT POTIOR, QUAM CONTEMPLATIVA.

(Infr. q. 188. art. 5. et part. 1. q. 57. art. 1. et 3. Dist. 35. q. 1. art. 4. et lib. 3. Contr. g. cap. 63. et cap. 133. et Veri. q. 11. art. 4. et opusc. 17. cap. 7. ad 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa: *quod* enim *est meliorum, videtur esse honorabilius, et melius,* ut Philos. dicit in 3. Topic. *(cap. 1. in explic. loci 11.)*: sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad praelatos, qui sunt in honore, et potestate constituti: unde August. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.),* quod « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia »; ergo videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa.

2. Praeterea. In omnibus habitibus, et actibus praecipere pertinet ad potiorem; sicut militaris tamquam potior praecipit fraenorum factrici: sed ad vitam activam pertinet disponere, et praecipere de contemplativa; ut patet per illud quod dicitur Moysi, Exod. 19.: *Descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum;* ergo vita activa est potior, quam contemplativa.

3. Praeterea. Nullus debet abstrahi a majori, ut applicetur minoribus: Apost. enim dicit 1. ad Cor. 12.: *Aemulamini charismata meliora*: sed aliqui abstrahuntur a statu vitae contemplativae, et occupantur circa vitam activam; ut patet de illis qui transferuntur ad statum praelationis; ergo videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa.

Sed contra est, quod Dominus dicit Lucae 10.: *Mariam optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea:* per Mariam autem significatur vita contemplativa; ergo contemplativa vita potior est, quam activa.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur: dicendum est ergo, quod vita contemplativa simpliciter melior est, quam activa; quod

Philos. in 10. Eth. *(cap. 7. et 8.)*, probat *octo* rationibus; quarum *prima* est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium: vita autem activa occupatur circa exteriora; unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium;* vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregor. dicit 6. Moral. *(cap. 18.)*: *secunda,* quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est *(q. 188. art. 8 ad 2. et q. praec. art. 4. ad 3.)*; unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens: *tertia,* quia major est delectatio vitae contemplativae, quam activae; unde Aug. dicit in lib. de Verbis Dom. *(serm. 26. cap. 2.)*, quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur*: *quarta,* quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens; quia paucioribus ad eam indiget; unde dicitur Luc. 10.: *Martha, Martha solicita es, et turbaris erga plurima*: *quinta,* quia vita contemplativa magis propter se diligitur; vita autem activa ad aliud ordinatur; unde in Psal. 26. dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluptatem Domini*: *sexta,* quia vita contemplativa consistit in quadam vocatione, et quiete, secundum illud Psal. 45.: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus*: *septima,* quia vita contemplativa est secundum divina; vita autem activa est secundum humana; unde August. dicit in lib. de Verbis Dom. *(serm. 27. cap. 2.)*: « *In principio erat Verbum*: ecce quod Maria audiebat: *Verbum caro factum est*: ecce cui Martha ministrabat »: *octava,* quia vita contemplativa est secundum id, quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitae activae communicat etiam inferiores vires, quae sunt nobis, et brutis communes; unde in Ps. 35., postquam dictum est: *Homines, et jumenta salvabis, Domine,* subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen*: *nonam* rationem addit Dominus, Luc. 10., cum dicit: *Optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea;* quod exponens Aug. in lib. de Verb. Dom. *(loc. cit.)* dicit: « Non tu malam, sed illa meliorem: audi, unde meliorem: quia non auferetur ab ea: a te autem auferetur aliquando onus necessitatis: aeterna est dulcedo veritatis »: secundum quid tamen, et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem praesentis vitae: sicut etiam Philos. dicit in 3. Topic. *(cap. 2. in explicat. loc. 40.)* quod « philosophari est melius, quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti ».

Ad primum ergo dicendum, quod ad praelatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Greg. dicit in Pastorali *(part. 2. cap. 1.)*: « Sit Praesul actione praecipuus, prae cunctis in contemplatione suspensus ».

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit: dicit enim Greg. super Ezech. *(hom. 3.)*, quod « vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed aeterna: et Boetius dicit in 5. de Consol. *(prosa 2.)*: « Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinae speculatione conservant; minus vero, cum dilabuntur ad corpora »; unde patet, quod vita activa non directae vitae praecipit contemplativae, sed disponendo ad vitam contemplativam praecipit quaedam opera vitae activae; in quo magis servit vitae contemplativae, quam dominetur; et hoc est quod Greg. dicit super Ezech. *(loc. cit.)* quod « activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur ».

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae; non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere: unde August. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*: « Otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium justum *(scilicet vitae activae)* suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit percipiendae, atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem: sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas »: et sic patet, quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS II. 861

UTRUM VITA ACTIVA SIT MAJORIS MERITI, QUAM CONTEMPLATIVA.

(3. Dist. 35. q. 1. art. 4. q. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod vita activa sit majoris meriti, quam contemplativa: meritum enim dicitur respectu mercedis: merces autem debetur labori, secundum illud 1. ad Cor. 3.: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem:* sed vitae activae attribuitur labor, contemplativae vero quies: dicit enim Gregor. super Ezech. *(hom. 14.)*: « Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore; idest Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat »; ergo vita activa est majoris meriti, quam contemplativa.

2. Praeterea. Vita contemplativa est quaedam inchoatio futurae felicitatis; unde super illud Joan. ult.: *Sic eum volo manere, donec veniam,* dicit August. *(tract. 124.)*: « Hoc apertius dici potest: perfecta me sequatur actio informata meae passionis exemplo; inchoata vero contemplatio maneat, donec venio, perficienda, cum venero »; et Greg. dicit super Ezech. *(loc. sup. cit.)*, quod « contemplativa vita hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur »: sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis; ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti, quam vita activa; sed plus habet de ratione praemii.

3. Praeterea. Greg. dicit super Ezech. *(colligitur ex 12.), hom.* quod « nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum »: sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitae activae; ergo videtur, quod vita contemplativa non sit majoris meriti, quam activa.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 6. Moral. *(cap. 18.)*: « Magna sunt activae vitae merita, sed contemplativae potiora ».

Respondeo dicendum, quod radix merendi est charitas, sicut supra habitum est *(1-2. q. ult. art. 4.)*: cum autem charitas consistat in dilectione Dei, et proximi, sicut supra habitum est *(q. 25. art. 1.)*, Deum diligere secundum se est magis meritorium, quam diligere proximum, ut ex supradictis patet *(q. 27. art. 8.)*; et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere, quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum: vita autem contemplativa directe, et immediate pertinet ad dilectionem Dei: dicit enim August. 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*, quod *otium sanctum,* scilicet contemplativae vitae, *quaerit charitas veritatis,* scilicet

divinae, cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est *(q. praec. art. 4. ad 2.)*: vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi: quia *satagit circa frequens ministerium,* ut dicitur Lucae 10.: et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti, quam activa; et hoc est quod Greg. super Ezech. *(hom. 3.)* dicit: « Contemplativa est major merito, quam activa: quia haec in usu praesentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire, illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat », scilicet in contemplatione Dei; potest tamen contingere, quod aliquis in operibus vitae activae plus mereatur, quam alius in operibus vitae contemplativae: puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari: sicut Apost. dicebat ad Rom. 9.: *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis:* quod exponens Chrysost. in lib. 1. de Compunct. *(cap. 7.)* dicit: « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei prae caeteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret ».

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum praemii accidentalis: sed augmentum meriti respectu praemii essentialis, consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum: sed multo expressius ejus signum est, quod aliquis, praetermissis omnibus quae ad hanc vitam pertinent, soli divinae contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis futurae homo pervenit ad perfectum; et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem: sed contemplatio praesentis vitae cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat; et ideo non tollit rationem merendi; sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinae.

Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur: inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanae animae, ut hoc sibi in sacrificium offeratur: offerre autem debet aliquis Deo: *primo* quidem animam suam, secundum illud Eccli. 30.: *Miserere animae tuae placens Deo: secundo* autem animas aliorum, secundum illud Apoc. ult.: *Qui audit, dicat: Veni*: quanto autem homo animam suam, vel alterius propinquius Deo conjugit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum; unde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam, et aliorum applicet contemplationi, quam actioni; per hoc ergo quod dicitur, quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum, non praefertur meritum vitae activae merito vitae contemplativae; sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam, et aliorum, quam quaecumque alia exteriora dona.

ARTICULUS III. 862

UTRUM VITA CONTEMPLATIVA IMPEDIATUR PER VITAM ACTIVAM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa impediatur per vitam activam: ad vitam enim contemplativam necessaria est quaedam vacatio mentis, secundum illud Ps. 45.: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus:* sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Lucae 10.: *Mar-*

tha, Martha solicita es, et turbaris erga plurima; ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Praeterea. Ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis: sed vita activa impedit visionis claritatem: dicit enim Gregorius super Ezech. *(hom. 14.)* quod « Lia lippa est, et foecunda; quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt »; ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Praeterea. Unum contrariorum impeditur per aliud: sed vita activa, et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem; quia vita activa occupatur circa plurima: vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum; unde ex opposito dividuntur; ergo videtur, quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est, quod Gregor. dicit in 6. Moral. *(cap. 17.)*: « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent ».

Respondeo dicendum, quod vita activa potest considerari quantum ad *duo: uno modo* quantum ad ipsum studium, et exercitium exteriorum actionum; et sic manifestum est, quod vita activa impedit contemplativam; inquantum impossibile est, quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet: *alio modo* potest considerari vita activa quantum ad hoc, quod interiores animae passiones componit, et ordinat; et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum; unde Gregor. dicit in 6. Mor. *(loc. cit.)*: « Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent, ut solicite sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis aequanimiter portant, si objectis bonis temporalibus nequaquam mens laetitia solvitur, si subtractis non nimio moerore sauciatur: ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt »; ex hoc ergo exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam rationes illae procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV. 863

UTRUM VITA ACTIVA SIT PRIOR, QUAM CONTEMPLATIVA.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod vita activa non sit prior, quam contemplativa: vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi: sed dilectio Dei praecedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur; ergo videtur, quod etiam vita contemplativa sit prior, quam activa.

2. Praeterea. Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 14. a med.)*: « Sciendum est, quod sicut bonus ordo vivendi est, ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur; non ergo simpliciter vita activa est prior, quam contemplativa.

3. Praeterea. Ea quae diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere: sed vita activa, et contemplativa diversis competunt: dicit

enim Gregor. in 6. Moral. *(cap. 17.)*: « Saepe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt: et saepe qui occupati bene usibus humanis viverent, gladio suae quietis extincti sunt »; non ergo vita activa prior est, quam contemplativa.

Sed contra est, quod Gregor. dicit super Exech. *(hom. 3.)*: « Activa vita prior est tempore, quam contemplativa; quia ex bono opere tenditur ad contemplationem ».

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse prius *dupliciter: uno modo* secundum suam naturam, et hoc modo vita contemplativa est prior, quam activa; inquantum prioribus, et melioribus insistit; unde et activam vitam movet, et dirigit: ratio enim superior, quae contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quae deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quae est per virum regenda, ut Augustin. dicit 12. de Trinitat. *(cap. 12.)*: *alio modo* est aliquid prius, quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior, quam contemplativa; quia disponit ad contemplativam, ut ex supradictis patet *(q. 181. art. 1. ad 3.)*: dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter, et secundum suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam: sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque: unde Gregorius dicit super Ezech. *(loc. sup. cit.)*: « Sine contemplativa vita intrare possunt ad coelestem patriam, qui bona, quae possunt, operari non negligunt: sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari, quae possunt: ex quo etiam patet, quod vita activa praecedit contemplativam; sicut id quod est commune omnium, praecedit in via generationis id, quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis; a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis; ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur: sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 1. 2. et 4.)*.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem; unde dicit Gregor. in 6. Moral. *(cap. 17.)* quod « nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent; quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat »; quidam vero habent naturaliter animi puritatem, et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt; unde Greg. dicit in 6. Moral. *(loc. cit.)* « quorumdam hominum ita otiosae mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant »: sed, sicut ipse postea subdit *(ibid. a med.)*, « saepe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat »; unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari: et illi nihilominus, qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUAESTIO CLXXXIII.

DE OFFICIIS, ET VARIIS STATIBUS HOMINUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum, et officiorum humanorum; et *primo* considerandum est de officiis, et statibus hominum in generali: *secundo* specialiter de statu perfectorum.

Et circa primum quaeruntur quatuor.

Primo. Quid faciat in hominibus statum.

Secundo. Utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia.

Tertio. De differentia officiorum.

Quarto. De differentia statuum.

ARTICULUS I. 864

UTRUM STATUS IN SUI RATIONE IMPORTET CONDITIONEM LIBERTATIS, VEL SERVITUTIS.

(Infr. art. 4. et q. 184. art. 4. et q. 186. art. 6. corp. et Quodl. 2. art. 17. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis, vel servitutis: status enim a stando dicitur: sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis; unde dicitur Ezech. 2.: *Fili hominis sta super pedes tuos;* et Greg. dicit in 7. Moral. *(cap. 17.)*: « Ab omni statu rectitudinis depereunt, qui per noxia verba dilabuntur »: sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subjicit suam voluntatem Deo; unde super illud Ps. 32.: *Rectos decet collaudatio,* dicit Gloss. *(ordin. Aug.)*: « Recti sunt, qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei »; ergo videtur, quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Praeterea. Nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud 1. ad Cor. 15.: *Stabiles estote, et immobiles;* unde Greg. dicit super Ezech. *(homil. 21.)*: « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in aliqua permutatione non habet »: sed virtus est, quae immobiliter facit operari, ut dicitur in 2. Ethicor. *(cap. 1. 2.)*; ergo videtur, quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Praeterea. Nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat, quod in altum erigitur: sed per diversa officia aliquis fit altior altero: similiter etiam per gradus, vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur; ergo sola diversitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est, quod in Decr. 2. q. 6. *(cap. 40.)* dicitur: « Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum »: ubi causa status appellatur pertinens ad

libertatem, vel servitutem; ergo videtur, quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem, vel servitutem.

Respondeo dicendum, quod status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate: est enim naturale homini, ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et caetera membra media convenienti ordine disponantur: quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel acumbat, sed solum quando erectus stat: nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit; et inde est, quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriae dispositionis cum quadam immobilitate, seu quiete; unde et circa homines, ea quae de facili circa eos variantur, et extrinseca sunt, non constituunt statum: puta quod aliquis sit dives, vel pauper, in dignitate constitutus, vel plebejus, vel si quid aliud est hujusmodi; unde et in Jure Civili *(lib. Cassius et seq. ff. de Senatorib.)* dicitur, quod ei, qui a senatu amovetur, magis dignitas, quam status aufertur; sed solum id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personae hominis: prout scilicet aliquis est sui juris, vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis; unde status pertinet proprie ad libertatem, vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, inquantum hujusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete; unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur: nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status: nam etiam sedens, vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparationem ad actum: gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis, et inferioritatis: sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personae.

ARTICULUS II. 865

UTRUM IN ECCLESIA DEBEAT ESSE DIVERSITAS OFFICIORUM, SEU STATUUM.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum, vel statuum: diversitas enim unitati repugnat; sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Joan. 17.: *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus;* ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Praeterea. Natura non facit per multa, quod potest facere per unum: sed operatio gratiae est multo ordinatior, quam operatio naturae; ergo convenientius esset, quod ea quae pertinent ad actus gratiae, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum, et statuum.

3. Praeterea. Bonum Ecclesiae maxime videtur in pace consistere, secundum illud Ps. 147.: *Qui posuit fines tuos pacem,* et 2. ad Cor. ult. dicitur:

Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum: sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. 13: *Omne animal diligit simile sibi;* et Philos. dicit in 5. Politic. *(cap. 4),* quod modica differentia facit in civitate dissidium; ergo videtur, quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum, et officiorum.

Sed contra est, quod in Ps. 44. ad laudem Ecclesiae dicitur, quod est *circumamicta varietate;* ubi Gl. *(ord. Cassiod. sup. illud: Circumdata varietate)* dicit, quod « doctrina Apostolorum, et confessione Martyrum, et puritate Virginum, et lamento poenitentium ornatur Regina (idest Ecclesia) ».

Respondeo dicendum, quod *diversitas statuum, et officiorum in Ecclesia ad* tria *pertinet: primo* quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiae. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo, simpliciter, et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter, et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimode redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiae sit perfectum; et hoc est quod Apost. dicit ad Ephes. 4.: *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, et Doctores ad consummationem sanctorum: secundo* autem pertinet ad necessitatem actionum, quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius, et sine confusione omnia peragantur; et hoc est quod Apost. dicit ad Rom. 12.: *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo: tertio* hoc pertinet ad dignitatem, et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit; unde dicitur, 3. Reg, 10., quod *videns Regina Saba omnem sapientiam Salomoni, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum;* unde et Apost. dicit 2. ad Timoth. 2. quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed et lignea, et fictilia.*

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas statuum, et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem; quae perficitur per unitatem fidei, et charitatis, et mutuae subministrationis, secundum illud Apostoli ad Ephes. 4: *Ex quo totum corpus est compactum,* scilicet per fidem, *et connexum,* scilicet per charitatem, *per omnem juncturam subministrationis,* dum scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa, quod potest facere per unum; ita etiam non coarctat in unum id, ad quod multa requiruntur secundum illud Apostoli 1. ad Cor 12.: *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quae est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status, et gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat, ut habetur Joan. 6.; unde Apost. dicit ad Ephes. 4.: *Soliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis:* discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quaerit quae sibi sunt propria: sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc. quod cives singuli quae sua sunt quaerunt: alioquin per officiorum, et statuum distinctionem tam mentis, quam civitatis terrenae magis pax conservatur; inquantum per haec plures sunt, qui communicant actibus publicis; unde et Apostolus dicit 1. ad Cor. 12., quod *Deus temperavit nos, ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem solicita sint membra.*

ARTICULUS III. 866

UTRUM OFFICIA DISTINGUANTUR PER ACTUS.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod officia non distinguantur per actus: sunt enim infinitae diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus, quam in temporalibus: sed infinitorum non potest esse certa distinctio; ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Praeterea. Vita activa, et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est *(q. 179. art. 1.)*: sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum; non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Praeterea. Ordines etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur; si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi, quod eadem sit distinctio officiorum, graduum, et statuum: hoc autem est falsum; quia diversimode in suas partes dividuntur; non ergo videtur, quod officia distinguantur per actus.

Sed contra est, quod Isid. in lib. 6. Etym. *(cap. 18. in princ.)* dicit, quod « officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, una mutata littera »: sed efficere pertinet ad actionem; ergo officia per actus distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, diversitas in membris Ecclesiae ad *tria* ordinatur; scilicet: ad *perfectionem, actionem,* et *decorem;* et secundum haec tria *triplex* distinctio diversitatis fidelium accipi potest: *una* quidem per respectum ad perfectionem; et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores: *alia* vero distinctio accipitur per respectum ad actionem; et *haec est distinctio officiorum,* dicuntur enim in diversis officiis esse, qui sunt ad diversas actiones deputati: *alia* autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticae, et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior; unde et in Ps. 47. dicitur secundum aliam litteram *(LXX. Interpr.)*: *Deus in gradibus ejus cognoscetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita; et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quae accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute; et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum: sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est *(in arg. sed cont.)*, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in 9. Metaphys. *(tex. 16.)*; et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus, qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel judex: et sic de aliis; et ideo Isidorus dicit *(loc. sup. cit.)* quod « officium est, ut quisque illa agat, quae nulli officiant, idest noceant, sed prosint omnibus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas *statuum, officiorum,* et *graduum* secundum diversa sumitur, ut dictum est *(art. 1. huj. q. ad 3.)*; contingit tamen, quod ista *tria* in eodem concurrant: puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulterius quemdam perfectionis statum propter actus sublimitatem; sicut patet de

Episcopo: ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia: dicit enim Isid. in lib. 6. Etymol. *(loc. sup. cit.)*: « Officiorum plurima genera sunt: sed praecipuum illud est, quod in sacris, divinisque rebus habetur ».

ARTICULUS IV. 867

UTRUM DIFFERENTIA STATUUM ATTENDATUR SECUNDUM INCIPIENTES, PROFICIENTES, ET PERFECTOS.

(Supr. q. 24. art. 7. et Ps. 24. et Isa. 44.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod differentia statuum non attendatur secundum *incipientes, proficientes,* et *perfectos*: diversorum enim generum diversae sunt et species et differentiae [al. *et specie differentiae*]: sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus, et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est *(q. 24. art. 9.)* cum de charitate ageretur; ergo videtur, quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Praeterea. Status, sicut dictum est *(art. 1. huj. q.)*, respicit conditionem servitutis, vel libertatis: ad quam non videtur pertinere praedicta differentia incipientium, proficientium, et perfectorum; ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Praeterea. Incipientes, proficientes, et perfecti distingui videntur secundum *magis*, et *minus*; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus: sed alia est divisio graduum, et statuum, ut supra dictum est *(art. 2. et 3. praec.)*; non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes, et perfectos.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Moral. *(lib. 24. cap. 7.)*: « Tres sunt modi conversorum: inchoatio, medietas, atque perfectio »; et super Ezech. *(hom. 15.)* dicit, quod « aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, status libertatem respicit, vel servitutem: invenitur autem in rebus spiritualibus *duplex* servitus, et *duplex* libertas: *una* quidem est servitus peccati: *altera* vero est servitus justitiae: similiter etiam est *duplex* libertas: *una* quidem a peccato: *alia* vero a justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom. 6.: *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae: nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo;* est autem servitus peccati, vel justitiae, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiae inclinatur ad bonum: similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur: libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiae non retardatur a malo: verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quae conjungitur servituti justitiae; quia per utrumque tendit homo in id, quod est conveniens sibi: et similiter vera servitus est servitus peccati: cui conjungitur libertas a justitia; quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo, quod est proprium sibi; hoc autem quod homo efficiatur servus justitiae, vel peccati, contingit per humanum studium; sicut Apostolus dicit ibidem: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis*

ad justitiam: in omni autem humano studio est accipere principium, medium, et terminum; et ideo consequens est, quod status spiritualis servitutis, et libertatis secundum tria distinguantur; scilicet: secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a peccato fit per charitatem, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur ad Rom. 5.; et inde est, quod dicitur 2. ad Cor. 3.: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas;* et ideo eadem est divisio charitatis, et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes, et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum, quae pertinent ad spiritualem libertatem, vel servitutem, ut dictum est *(in corp. art. et art. 1. huj. q.).*

Ad tertium dicendum, quod, sicut prius dictum est *(art. praec. ad 3.),* nihil prohibet, in idem concurrere gradum, et statum: nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status, quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUAESTIO CLXXXIV.

DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur: nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur *(morte praeventus non complevit).* Circa statum autem perfectorum *triplex* consideratio occurrit: *primo* quidem de statu perfectionis in communi: *secundo* de his quae pertinent ad perfectionem Episcoporum: *tertio* de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo. Utrum perfectio attendatur secundum charitatem.

Secundo. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.

Tertio. Utrum perfectio hujus vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis.

Quarto. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

Quinto. Utrum praelati, et religiosi specialiter sint in statu perfectionis.

Sexto. Utrum omnes praelati sint in statu perfectionis.

Septimo. Quis status sit perfectior, utrum religiosorum, vel Episcoporum.

Octavo. De comparatione religiosorum ad plebanos, et archidiaconos.

ARTICULUS I. 868

UTRUM PERFECTIO CHRISTIANAE VITAE ATTENDATUR SPECIALITER SECUNDUM CHARITATEM.

(Part. 3. q. 46. art. 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 135. et Quodl. 3. art. 17. et opusc. 18. cap. 2. et 3. et Philip. 3. lect. 2.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod perfectio christianae vitae non attendatur specialiter secundum charitatem: dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 14.: *Malitia parvuli estote, sensibus autem, perfecti:* sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum; ergo videtur, quod perfectio christianae vitae non consistat principaliter in charitate.

2. Praeterea. Ad Ephes. ult. dicitur: *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare:* de armatura autem Dei subjungit, dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiae, in omnibus sumentes scutum fidei;* ergo perfectio christianae vitae non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Praeterea. Virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus: sed Jacobi 1. dicitur, quod *patientia opus perfectum habet;* ergo videtur, quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed contra est, quod dicitur ad Coloss. 3.: *Super omnia charitatem habete, quae est vinculum perfectionis:* quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio: charitas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis: quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo;* ut dicitur 1. Joan. 4.; et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum praecipue in hoc videtur consistere, ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud 1. ad Cor. 1.: *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia:* hoc autem fit per charitatem, quae consensum in hominibus operatur; et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quod *dupliciter* potest dici aliquis perfectus: *uno modo* simpliciter, quae quidem perfectio attenditur secundum id, quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quae requiruntur ad vitam animalis: *alio modo* dicitur aliquid perfectum secundum quid: quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacens; puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi: vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur; unde dicitur 1. Joan. 3.: *Qui non diligit, manet in morte;* et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid; et quia id quod est simpliciter, est principalissimum, et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quae attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem; inquantum scilicet ex abundantia charitatis provenit,

quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud ad Rom. 8.: *Quis nos separabit a charitate Dei? tribulatio, an angustia? etc.*

ARTICULUS II. 869

UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTUS.

(Supr. q. 24. art. 8. et 3. Dist. 29. q. 1. art. 8. q. 2. et Veri. q. 2. art. 1. et Eph. 6. lect. 4. et Phil. 3. lect. 2. et lect. 3. princ. et Cor. 1.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 13.: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est:* sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita fides, et spes, quae sunt ex parte; ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Praeterea. Perfectum est, cui nihil deest, ut dicitur in 3. Phys. *(tex. 63.):* sed nullus est, in hac vita, cui non desit aliquid: dicitur enim Jacobi 3.: *In multis offendimus omnes;* et in Ps. 138. dicitur: *Imperfectum meum viderunt oculi tui;* ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Praeterea. Perfectio vitae christianae, sicut dictum est *(art. praec.),* attenditur secundum charitatem, quae sub se comprehendit dilectionem Dei, et proximi: sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia, ut Greg. dicit super Ezech. *(hom. 14. parum a med.):* « Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit »: neque etiam quantum ad dilectionem proximi: quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta est; ergo videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed contra est, quia lex divina non inducit ad impossibile: inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. 5.: *Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est;* ergo videtur, quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.),* perfectio vitae christianae in charitate consistit: importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur in 3. Phys. *(tex. 63.),* perfectum est, cui nihil deest; potest ergo *triplex* perfectio considerari: *una* quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis: prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: et talis perfectio non est possibilis alicui creaturae, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter, et essentialiter invenitur: *alia* autem est perfectio, quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum; et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria: *tertia* autem est perfectio, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea, quae repugnant motui dilectionis in Deum; sicut August. dicit in lib. 83. QQ. *(q. 36.)* quod « venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas »; et talis perfectio potest in hac vita haberi; et hoc *dupliciter: uno modo,* inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod contrariatur

charitati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione charitas esse non potest; unde est de necessitate salutis: *alio modo,* inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum: sine qua perfectione charitas esse potest; puta in incipientibus, et proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apost. ibi loquitur de perfectione patriae, quae non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur ostendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae: et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae.

Ad tertium dicendum, quod sicut status praesentis vitae non patitur, ut homo semper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur, quod actu feratur in omnes proximos singillatim: sed sufficit, quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundum animi praeparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi *duplex* perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei: *una* quidem, sine qua charitas esse non potest; ut scilicet homo nihil habeat in affectu, quod sit contrarium dilectioni proximi: *alia* autem, sine qua charitas inveniri potest: quae quidem attenditur *tripliciter: primo* quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos, et notos, sed etiam extraneos, et ulterius inimicos: *hoc* enim, ut dicit August. in Enchirid. *(cap. 73.), est perfectorum filiorum Dei; secundo* secundum intentionem, quae ostenditur ex his, quae homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulterius mortem, secundum illud Joan. 15.: *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; tertio* quantum ad affectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apost. 2. ad Cor. 12.: *Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

ARTICULUS III. 870

UTRUM PERFECTIO CONSISTAT IN PRAECEPTIS, AN IN CONSILIIS.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 130. et Quodl. 2. cap. 24. ad 2. et opusc. 17. cap. 6.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod perfectio vitae non consistat in praeceptis, sed in consiliis: dicit enim Dominus, Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me:* sed istud est consilium; ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum praecepta.

2. Praeterea. Ad observantiam praeceptorum omnes tenentur: cum sint de necessitate salutis; si ergo perfectio christianae vitae consistat in praeceptis, sequitur, quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur, quod patet esse falsum.

3. Praeterea. Perfectio christianae vitae attenditur secundum charitatem, ut dictum est *(art. 1. huj. q.):* sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia praeceptorum: quia perfectionem charitatis praecedit

et augmentum, et inchoatio ipsius, ut patet per Aug. super Canonic. Joan. *(tract. 9.)*; non autem potest charitas inchoari ante observationem praeceptorum; quia, ut dicitur Joan. 14.: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit;* ergo perfectio vitae non attenditur secundum praecepta, sed secundum consilia.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6.: *Diliges Dominum Deum tuum ex corde tuo;* et Lev. 19. dicitur: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum:* haec autem sunt duo praecepta, de quibus Dominus dicit, Matth. 22.: *In his duobus praeceptis universa lex pendet, et Prophetae:* perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus, et proximum sicut nosipsos; ergo videtur, quod perfectio consistat in observantia praeceptorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere *dupliciter: uno modo* per se, et essentialiter: *alio modo* secundario, et accidentaliter: per se quidem, et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in charitate; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis, ut dictum est *(q. 44. art. 2. et 3.)*: non autem dilectio Dei, et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram; ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat; ut cum dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo:* totum enim, et perfectum idem sunt, secundum Philos. in 3. Phys. *(tex. 64.)*: et cum dicitur: *Diliges proximum tuum, sicut teipsum:* unusquisque enim seipsum maxime diligit; et hoc ideo est, quia *finis praecepti charitas est,* ut Apost. dicit 1. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut Philos. dicit in 1. Polit. *(cap. 6)*: sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diaeta utatur ad sanandum; et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis; unde August. dicit in lib. de Perfect. Just. *(cap. 8.)*: « Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? » Secundario autem, et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis; quae omnia, sicut et praecepta, ordinantur ad charitatem: sed aliter, et aliter: nam praecepta alia a praeceptis charitatis ordinantur ad removendum ea, quae sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest: consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quae tamen charitati non contrariantur; sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium; et alia hujusmodi; unde Augustinus dicit in Enchirid. *(cap. 121.)*: « Quaecumque mandat Deus (ex quibus unum est: *Non moechaberis*) et quaecumque non jubentur, sed speciali consilio monentur (ex quibus unum est: *Bonum est homini mulierem non tangere*) tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum, et in hoc saeculo, et in futuro »; et inde est quod in Collationibus Patrum *(Collat. 1. cap. 7. a med.)* dicit Abbas Moyses: « Jejunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem »; et supra praemisit, quod « ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur ».

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini *aliquid* ponitur quasi via ad perfectionem; hoc scilicet quod dicitur: *Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus: aliud* autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit: *Et sequere me;* unde Hieron. dicit super Matth. *(cap. 19. super*

illud: Ecce nos reliquimus etc.) quod « quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est: *Et secuti sumus te* »; Ambr. autem super illud Lucae 5.: *Sequere me,* dicit: « Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu »; quod fit per charitatem; et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende* etc. quasi dicat: Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Aug. dicit in libro de Perfect. Just. *(cap. 8.),* « perfectio charitatis homini in hac vita praecipitur: quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur: quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur? » Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto; ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut dicit August. *(loc. cit.):* sed transgressionem praecepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit »: est autem infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur: a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum: est autem alius gradus perfectae dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est *(art. praec.),* a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti; et similiter non est transgressor praecepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut homo habet quamdam perfectionem suae naturae, statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio, ad quam per augmentum adducitur: ita etiam est quaedam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis; ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur: est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquid per aliquod spirituale augmentum pervenit; ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV. 871

UTRUM QUICUMQUE EST PERFECTUS, SIT IN STATU PERFECTIONIS.

(Quodl. 1. art. 14. ad 2. et opusc. 18. cap. 18.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod quicumque est perfectus sit in statu perfectionis: sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem; ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est *(art. praec. ad 3.):* sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectae aetatis; ergo etiam videtur, quod post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Praeterea. Eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in 5. Physic. *(tex. 19.):* sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpae a statu gratiae; ergo videtur, quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Praeterea. Statum adipiscitur aliquis ex hoc, quod a servitute liberatur: sed per charitatem aliquis liberatur a servitute peccati; quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur Prov. 10.: sed perfectus dicitur aliquis, secundum charitatem, ut dictum est *(art. 1. huj. q.);* ergo videtur, quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed contra est, quod aliqui sunt in statu perfectionis, qui omnino charitate, et gratia carent; sicut mali Episcopi, aut mali religiosi; ergo videtur, quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae, qui tamen non habent perfectionis statum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1.),* status proprie pertinet ad conditionem libertatis, vel servitutis: spiritualis autem libertas, vel servitus potest in homine attendi *dupliciter: uno modo* secundum id, quod interius agitur: *alio modo* secundum id, quod agitur exterius; et quia ut dicitur 1. Reg. 16.: *Homines vident ea quae patent, sed Deus intuetur cor,* inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad judicium divinum: secundum autem ea quae exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam; et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesia pulchritudo consurgit. Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis, vel servitutis, requiritur *primo* quidem obligatio aliqua, vel absolutio: non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus; quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Gal. 5.: *Per charitatem spiritus servite invicem*: neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber; sicut patet de servis fugitivis: sed ille proprie est servus, qui obligatur ad serviendum; et ille est liber, qui a servitute absolvitur: *secundo,* requiritur, quod obligatio praedicta cum aliqua solemnitate fiat; sicut et caeteris, quae inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quaedam solemnitas adhibetur; sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Contingit etiam, quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt; ut patet Matth. 21. de duobus filiis; quorum unus patri dicenti: *Operare in vinea, respondit: Nolo, et postea abiit*: alter autem *respondens ait: Eo, et non ivit,* et ideo nihil prohibet, aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quae pertinent ad naturam; et ideo adipiscitur naturae statum: praesertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum; et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum judicium: sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quae exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad inteteriorem statum: et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem profectum gratiae, nisi cum aliquis obligat se ad ea quae sunt gratiae.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad inte-

riorem statum: et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis, et libertatis; hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V. 872

UTRUM RELIGIOSI, ET PRAELATI SINT IN STATU PERFECTIONIS.

(Opusc. 18. cap. 16.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod praelati, et religiosi non sint in statu perfectionis: status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium, et proficientium: sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium, vel etiam incipientium; ergo videtur, quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Praeterea. Status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambros. dicit in quodam serm. *(44. de Temp. ante med.)*: sed multi sunt praelati, vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis; si ergo omnes religiosi, et praelati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tamquam simulatores, et mendaces.

3. Praeterea. Perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est *(art. 1. huj. q.)*: sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Joan. 15.: *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis;* et super illud ad Hebr. 12.: *Nondum enim usque ad sanguinem,* etc. dicit Gloss. *(Aug. serm. 17. de Verb. Apost. cap. 1. cir. med.)*: « Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt »; ergo videtur, quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus, quam religiosis, et episcopis.

Sed contra est, quod Dion. 5. cap. Eccl. Hier. *(cir. med.)* attribuit perfectionem Episcopis tamquam perfectioribus; et in 6. cap. ejusdem libri *(ante med.)* attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos,* vel *θεράπευτας (therapeutas),* idest Deo famulantes, tamquam perfectis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quae sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate: utrumque autem horum competit religiosis, et Episcopis: religiosi enim se voto astringunt ad hoc, quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio praesentis vitae; unde Dion. dicit 6. cap. Eccl. Hier. *(loc. cit.)*, de religiosis loquens: « Alii quidem therapeutas, idest famulos Dei, ex puro servitio, et famulatu: alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili, et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus (idest contemplationibus), ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem »: horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis, et benedictionis; unde et ibid. subdit Dion.: « Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione ». Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet, ut *animam suam ponat* (pastor) *pro ovibus suis,* sicut dicitur Joan. 10.: unde Apost. dicit 1. ad Timoth. ult.:

Confessus bonam confessionem, coram multis testibus, idest *in sua ordinatione*, ut Gloss. *(interl.)* ibidem dicit: adhibetur etiam quaedam solemnitas consecrationis simul cum professione praedicta, secundum illud 2. ad Timoth. 1.: *Resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum*, quod Gloss. *(interl.)* exponit de gratia episcopali; et Dionys. dicit 5. cap. Eccl. Hier. quod « summus sacerdos (idest episcopus), in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur, quod ipse est participativus integrae totius hierarchicae virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones, et actiones), sed quod etiam hoc aliis tradat ».

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio, et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem; et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione, et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere; unde et Apost. dicit ad Philip. 3.: *Non quod jam comprehenderim, aut jam perfectus sim: sequor autem, si quo modo comprehendam*; et postea subdit: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus:* unde non committit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit: actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est *(art. praec.)*.

ARTICULUS VI. 873

UTRUM OMNES PRAELATI ECCLESIASTICI SINT IN STATU PERFECTIONIS.

(Opusc. 18. cap. 22. 23. 25. et 26.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod omnes praelati ecclesiastici sint in statu perfectionis: dicit enim Hieron. super Ep. ad Tit. *(cap. 1. sup. illud: Constituas per civitates, etc.)*: « Olim idem presbyter, qui et Episcopus »; et postea subdit: « sicut ergo presbyteri sciunt, se Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subditos; ita Episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere »: sed Episcopi sunt in statu perfectionis; ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Praeterea. Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati, et archidiaconi; de quibus super illud Act. 6.: *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, etc., dicit Gloss. *(ordin. Bedae)*: « Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnae proximi circa aram »; ergo videtur, quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Praeterea. Sicut Episcopi obligantur ad hoc quod *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita et presbyteri curati, et archidiaconi: sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est *(art. 2. huj. q. ad 3.)*; ergo videtur, quod etiam presbyteri curati, et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed contra est, quod Dion. dicit in 5. cap. Eccl. Hier. *(circ. med.)*: « Pontificum quidem ordo consummativus est, et perfectivus: sacerdotum autem illuminativus, et lucidativus: ministrantium vero purgativus, et discretivus »: ex quo patet, quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

Respondeo dicendum, quod in presbyteris, et diaconis curam habentibus animarum *duo* possunt considerari; scilicet: *ordo* et *cura:* ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis; unde supra dictum est *(q. praec. art. 3. ad 3.)*, quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur; unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi: non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quae ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur *(q. 186. art. 4.)*; unde patet, quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur, quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curae, quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis: non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti, ad hoc quod curam animarum retineant: sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi, ut habetur in Decretis 19. q. 2. *(cap.: Duae sunt)*, vel etiam cum licentia Episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum, vel parochiam dimittere, et simplicem praebendam accipere sine cura: quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis: *Nemo* enim *manum mittens ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei,* ut dicitur Luc. 9.: Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, nonnisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur *(q. 185. art. 4.)*; unde manifestum est, quod non omnes praelati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero, et Episcopo *dupliciter* loqui possumus: *uno modo* quantum ad nomen; et sic olim non distinguebantur Episcopi, et presbyteri: nam Episcopi dicuntur *ex eo, quod superintendunt,* sicut dicit Aug. 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*: presbyteri autem in graeco dicuntur quasi *seniores;* unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit 1. Tim. 5.: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur:* et similiter etiam nomine Episcoporum; unde dicit, Act. 20., presbyteris Ephesinae Ecclesiae loquens: *Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei:* sed *secundum rem* semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dion. 5. cap. Eccl. Hier. *(cir. med.)*; et Luc. 10. super illud: *Post haec autem designavit Dominus,* etc. dicit Gloss. *(ord. Bed.)*: « Sicut in Apostolis forma est Episcoporum; sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis ». Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit, ut etiam nomina distinguerentur; ut scilicet majores dicerentur Episcopi, minores autem presbyteri: dicere autem: presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata haeretica numerat August. in lib. de Haeres. *(haeresi 53.)* ubi dicit, quod Ariani (Aeriani) dicebant, presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni.

Ad secundum dicendum, quod Episcopi principaliter habent curam ovium suae dioecesis: presbyteri autem curati, et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub Episcopis; unde super illud 1. ad Cor. 12.: *Alii opitulationes,*

alii gubernationes, dicit Gloss. *(interl.)* : « Opitulationes, *idest* eos qui majoribus ferunt opem; ut Titus Apostolo; vel archidiaconi Episcopis : gubernationes, *scilicet* minorum personarum praelationes, ut presbyteri sunt qui plebi documento sunt »; et Dionys. dicit 5. cap. Eccl. Hier. *(ante med.),* quod « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam; ita unamquamque functionem in proprio divino Hierarcha, idest Episcopo »; et 16. q. 1. *(cap.: Cunctis)* dicitur: « Omnibus presbyteris, et Diaconis attendendum est, ut nihil absque proprii Episcopi licentia agant »; ex quo patet, quod ita se habent ad Episcopum, sicut balivi, vel praepositi ad regem; et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura Episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur; cura autem archidiaconatus, vel plebanatus cum simplici injunctione: consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut plebani, et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab Episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura; unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII. 874

UTRUM STATUS RELIGIOSORUM SIT PERFECTIOR, QUAM STATUS PRAELATORUM.

(Infr. q. 185. art. 8. et Quodl. 3. art. 17. et opusc. 18. cap. 17. 18. et 19. et Matth. 19.).

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur, quod status religiosorum sit perfectior, quam status praelatorum: Dominus enim dicit, Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes; et da pauperibus;* quod faciunt religiosi: non autem ad hoc tenentur Episcopi: dicitur enim 12. q. 1. *(cap. 19.)* : « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, haeredibus suis, si voluerint, derelinquant »; ergo religiosi sunt in perfectiori statu, quam Episcopi.

2. PRAETEREA. Perfectio principalius consistit in dilectione Dei, quam in dilectione proximi: sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei; unde et ex Dei servitio, et famulatu nominantur, ut Dion. dicit 6. cap. Eccl. Hier. *(ante med.)* : status autem Episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curae superintendunt; unde et nominantur, ut patet per August. 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)* ; ergo videtur, quod status religiosorum sit perfectior, quam status Episcoporum.

3. PRAETEREA. Status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quae potior est, quam vita activa, ad quam ordinatur status Episcoporum: dicit enim Greg. in Pastor. *(part. 1. cap. 7.),* quod, « per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium praedicationis appetit: per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit »; ergo videtur, quod status religiosorum sit perfectior, quam status Episcoporum.

Sed contra. Nulli licet a majori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspicere: sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem: dicitur enim 18. q. 1. *(cap.: Statutum)* quod « sacra ordinatio de monacho Episcopum facit »; ergo status Episcoporum est perfectior, quam status religiosorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit 12. super Gen. al liter. *(cap. 16.)*, « semper agens praestantius est patiente »: in genere autem perfectionis secundum Dionysium *(cap. 5. et 6. Coel. Hier.)*, Episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem; unde manifestum est, quod status perfectionis potior est in Episcopis, quam in religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum *dupliciter* considerari potest: *uno modo*, secundum quod est in actu; et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est *(art. 3. huj. q.)*; et ideo nihil statum perfectionis prohibet esse sine abrenuntiatione propriorum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis: *alio modo* potest considerari secundum praeparationem; ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere, vel distribuere; et hoc pertinet directe ad perfectionem; unde August. dicit in lib. 2. de QQ. Evangel. *(q. 11.)*: « Ostendit Dominus filios sapientiae intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in aequanimitate tolerandi inopiam »; unde et Apostolus dicit *(Philip. 4.)*: *Scio et abundare, et penuriam pati*: ad hoc autem maxime tenentur Episcopi, quod omnia sua pro honore Dei, et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod Episcopi intendunt his, quae pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinae; unde Dominus primo a Petro quaesivit, an eum diligeret; et postea ei sui gregis curam commisit; et Greg. dicit in Pastorali *(part. 1. cap. 5.)*: « Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare »: hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregor. dicit in Pastorali *(part. 2. cap. 1.)*: « sit Praesul actione praecipuus, prae cunctis contemplatione suspensus »; quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari; unde Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 5.)* quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Ps. 44.: *Memoriam (abundantiae) suavitatis tuae eructabunt.*

ARTICULUS VIII. 875

UTRUM PRESBYTERI CURATI, ET ARCHIDIACONI SINT MAJORIS PERFECTIONIS, QUAM RELIGIOSI.

(Quodl. 1. art. 14. ad 2.
et Quodl. 3. art. 17. et opusc. 18. cap. 20. et 21. et Matth. 19.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod etiam presbyteri curati, et archidiaconi sint majoris perfectionis, quam religiosi: dicit enim Chrysost.

in suo Dial. *(seu lib. 6. de Sacerdot. cap. 4. et cap. 7.)*: « Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit: non tamen illi comparandus est, qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat, et fortis » : et paulo post dicit *(cap. 7.)*: « Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud, quod prius dixi »; et in eodem libro *(cap. 5.)* dicit: « Si quis bene administrato sacerdotio, illius propositi (scilicet monachalis) sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem »; ergo videtur, quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Praeterea. August. dicit in epist. ad Valer. *(epist. 21. ol. 148.)*: « Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius Episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio: sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet »; non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris, aut diaconis.

3. Praeterea. August. dicit ad Aurel. *(epist. 40. ol. 76.)*: « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur, quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat »; et paulo ante praemittit, « non esse viam dandam servis Dei (idest monachis) ut se facilius putent eligi ad aliquid melius (scilicet clericatum) si facti fuerint deteriores », scilicet abjecto monachatu; ergo videtur, quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Praeterea. Non licet de statu majori ad minorem transire: sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis; ut patet 16. q. 1. *(cap. 28.)* ex decreto Gelasii Papae, qui dicit: « Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitae merito, sacerdotio dignus videatur, et Abbas, sub cujus imperio Regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab Episcopo debet eligi, et in loco, quo judicaverit, ordinari »; et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum *(epist. 4.)*: « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis »; ergo presbyteri curati, et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Praeterea. Episcopi sunt in statu perfectiori, quam religiosi, ut ex supra dictis patet *(art. praec.)*: sed presbyteri curati, et archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt Episcopis, quam religiosi; ergo sunt majoris perfectionis.

6. Praeterea. Virtus consistit circa difficile, et bonum, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 3.)*: sed difficilius est, quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati, vel archidiaconi, quam in statu religionis; ergo presbyteri curati, vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis, quam religiosi.

Sed contra est, quod dicitur 19. q. 2. cap.: *Duae*: « Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, et saeculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regula canonica salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut lege publica constringatur »: sed non ducitur aliquis a lege Spiritus Sancti, quae ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius: ergo videtur, quod religiosi sint perfectiores, quam archidiaconi, vel presbyteri curati.

Respondeo dicendum, quod comparatio supereminentiae non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt: in presbyteris autem curatis, et archidiaconis *tria* est considerare;

scilicet: *statum, ordinem,* et *officium:* ad *statum* pertinet, quod saeculares sint: ad *ordinem,* quod sint sacerdotes, vel diaconi: ad *officium,* quod curam animarum habeant sibi commissam: si ergo ex alia parte ponamus statum religiosum, ordine diaconum, vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi, et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit: si autem differat secundus a primo statu, et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes, et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est, quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero aequalis; est ergo considerandum, quae praeeminentia potior sit, utrum status, vel officii: circa quod *duo* attendenda videntur; scilicet: bonitas, et difficultas; si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic praefertur status religionis, officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium: presbyter autem curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus, nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo; sed quaedam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet *(art. 6. huj. q. ad 2.);* et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium super Ezech. *(hom. 20.);* unde et 19. q. 1. cap. 1. dicitur: « Clericis, qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab Episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus »; sed haec comparatio intelligenda est secundum genus operis: nam secundum charitatem operantis contingit quandoque, quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiae regularis: si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere praeeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsis Christo servitur in sacramento Altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit 6. cap. Eccl. Hier. *(cir. med.):* « monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere »; unde gravius peccat, caeteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum: quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de Episcopo, qui dicitur summus Sacerdos, et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se, et Basilium de hoc quod erant in Episcopos electi: sed, hoc praetermisso, dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem: praemittit enim *(cap. 6.):* « Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur »; et post concludit, quod supra positum est *(in argum.)* de monacho, « qui non comparandus est illi, qui

traditus populis immobilis perseverat »; et subdit causam: quia « sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum »; ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi: in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium: sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula religionem intrando; unde non dicit, quod mallet esse in officio sacerdotali, quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere in hoc, quam in illo; quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quae ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est *(in solut. praec.)*.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis, et saecularis vitae.

Ad quartum dicendum, quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid, quod prius non habebant, scilicet officium curae; non autem deponunt, quod prius habebant, scilicet religionis statum: dicitur enim in Decretis 16. q. 1. *(cap. 3.)*: « De monachis, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere »: sed presbyteri curati, vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum; unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur: in hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est *(in arg. 4.)*; et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieron. dicit: « Sic in monasterio vive, ut clericus esse merearis ».

Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati, et archidiaconi sunt similiores Episcopis, quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent: sed quantum ad perpetuam obligationem, quae requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt Episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet *(art. 5. et 6. huj. q.)*.

Ad sextum dicendum, quod difficultas, quae est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis: difficultas autem, quae provenit ex exterioribus impedimentis, *quandoque* quidem diminuit perfectionem virtutis; puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 9.: *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*: *quandoque* vero est signum perfectioris virtutis; puta cum alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quae tamen a virtute non declinat: in statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum: sed in his qui in saeculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quae religiosi per omnia provide vitaverunt.

QUAESTIO CLXXXV.

DE IIS QUAE PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum Episcoporum.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo. Utrum liceat episcopatum appetere.

Secundo. Utrum liceat episcopatum finaliter recusare.

Tertio. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem.

Quarto. Utrum Episcopus possit ad religionem transire.

Quinto. Utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

Sexto. Utrum possit habere proprium.

Septimo. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.

Octavo. Utrum religiosi, qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I. 876

UTRUM LICEAT EPISCOPATUM APPETERE.

(Quodl. 2. art. 11. et Quodl. 3. art. 9. et Quodl. 5. art. 1. et Quodl. 12. art. 18. et opusc. 18. cap. 19. et 1. Tim. 3.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod liceat episcopatum appetere: dicit enim Apost. 1. ad Tim. 3.: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat;* sed licitum est, et laudabile bonum opus desiderare; ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Praeterea. Status Episcoporum est perfectior, quam religiosorum status, ut supra habitum est *(q. praec. art. 7.):* sed laudabile est, quod aliquis desideret ad statum religionis transire; ergo etiam laudabile est, quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Praeterea. Prov. 11. dicitur: *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium:* sed ille qui est idoneus et vita, et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab episcopatu subtrahat: per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi; ergo videtur, quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Praeterea. Facta sanctorum, quae in Sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom. 15.: *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt:* sed legitur Isa. 6., quod Isaias se obtulit ad officium praedicationis: quod praecipue competit Episcopis; ergo videtur, quod appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est quod Aug. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*: « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur, ut decet; tamen indecenter appetitur ».

Respondeo dicendum, quod in episcopatu *tria* possunt considerari: quorum *unum* est principale, et finale; scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Joan. ult.: *Pasce oves meas: aliud* autem est altitudo gradus; quia Episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. 24.: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam: tertium* autem est, quod consequenter se habet ad ista; scilicet: reverentia, et honor, ut sufficientia temporalium, secundum illud 1. ad Tim. 5.: Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quod est illicitum; et pertinet ad cupiditatem, vel ambitionem; unde contra Pharisaeos Dominus dicit, Matth. 23.: *Amant primos recubitus in coenis, et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi.* Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est praesumptuosum; unde Dominus arguit discipulos, Matth. 20., primatum quaerentes, dicens: *Scitis, quia principes Gentium dominantur eorum:* ubi Chrysost. *(hom. 66. in Matth.)* dicit, quod « per hoc ostendit, quod Gentile est primatus cupere: et sic Gentium comparatione eorum animam aestuantem convertit »: sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile, et virtuosum: verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, praesumptuosum videtur, quod aliquis praeesse appetat ad hoc, quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente: sicut Greg. dicit in Pastor. *(part. 1. cap. 8.)* quod « tunc laudabile erat episcopatum quaerere quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire »; unde non de facili inveniebatur, qui hoc onus assumeret; praesertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregor. dicit in Pastor. *(part. 1. cap. 7.)* quod « Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium praedicationis appetit ». Potest tamen absque praesumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis; unde Chrys. dicit super Matth. *(hom. 35. in op. imperf.)*: « Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est; primatus enim fugientem, se desiderat, desiderantem se horret ».

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Greg. dicit in Past. *(part. 1. cap. 8.)*, « illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus praeerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur »; et sic nihil aliud erat, quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus; unde August. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)* quod « Apostolus dicens: *Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat,* exponere voluit, quid sit Episcopatus: quia nomen operis est, non honoris: graecum est enim ἐπὶ (epi) quippe super, σκοπὸς (scopos) vero intentio est; ergo ἐπισκοπεῖν si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat, non se esse Episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse. In actione enim (ut parum ante praemittit) non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: sed opus ipsum, quod per eumdem honorem, vel potentiam fit »; et tamen, ut Gregor. dicit in Pastor. *(loc. cit.)*, « Apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis) in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit: oportet autem Episcopum irreprehensi-

bilem esse, quasi dicat: Laudo, quod quaeritis; sed prius discite, quid quaeratis ».

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu religionis et de statu episcopali, propter *duo*. *Primo* quidem, quia ad statum episcopalem praeexigitur vitae perfectio, ut patet per hoc quod Dominus a Petro quaesivit, si plus eum caeteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium: sed ad statum Religionis non praeexigitur perfectio, sed est via in perfectionem; unde et Dominus, Matth. 19., non dixit: *Si es perfectus, vade, vende omnia quae habes;* sed: *Si vis perfectus esse;* et hujus differentiae ratio est, quia secundum Dion. *(cap. 5. Eccl. Hier.)* perfectio pertinet active ad Episcopum, sicut ad perfectorem; ad monachum autem passive, sicut ad perfectum: requiritur autem, quod sit perfectus aliquis, ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere; quod non praeexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci: est autem praesumptuosum, quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. *Secundo,* quia ille qui statum Religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; et hoc cuilibet licet; unde Augustinus 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)* dicit: « A studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet »: sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat; et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud ad Heb. 5.: *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo;* et Chrys. dicit super Matth. *(hom. 35. in op. imperf.)*: « Primatum Ecclesiae concupiscere, neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subjicere servituti, periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi forte qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico saeculariter, ut scilicet convertat ipsum in saecularem ».

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium, et dispositionem Dei, secundario autem secundum arbitrium superiorum praelatorum; ex quorum persona dicitur 1. ad Cor. 4.: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei;* et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei a superiore injungitur, si ab aliorum correctione, aut gubernatione desistat sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat; unde Aug. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*: « Otium sanctum quaerit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae, atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem ».

Ad quartum dicendum, quod, sicut Gregor. dicit in Pastorali *(part. 1. cap. 7.)*, « Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, praedicationis officium tutius declinatur ».

ARTICULUS II. 877

UTRUM LICEAT EPISCOPATUM INJUNCTUM OMNINO RECUSARE.

(Quodl. 5. art. 22.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod liceat episcopatum injunctum omnino recusare: ut enim Greg. dicit in Pastor. *(part. 1. cap. 7.)*, « per acti-

vam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium praedicationis appetit: per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhaerere desiderans, ne mitti ad praedicandum debeat, contradicit »: nullus autem peccat, si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhaereat; cum ergo amor Dei praeemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa praeferatur vitae activae, ut ex supradictis patet *(q. 25. art. 1. et q. 26. art. 2. et q. 182. art. 1.)*, videtur, quod non peccet ille, qui omnino episcopatum recusat.

2. Praeterea. Sicut Gregor. dicit *(in Pastorali part. 1. cap. 7.)*, « valde difficile est, ut aliquis se purgatum possit cognoscere: nec debeat aliquis non purgatus sacra ministeria adire »; si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Praeterea. De B. Marco Hieron. dicit in Prol. super Marcum, quod « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur »: similiter aliqui votum emittunt, ut numquam episcopatum accipiant: sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud; ergo videtur, quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed contra est, quod August. dicit ad Eudoxium *(epist. 48. al. 81.)*: « Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis »; postea subdit: « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis ».

Respondeo dicendum, quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda: *primo* quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem: *secundo* quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius; quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriae saluti: sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet *(art. praec. ad 3.)*; unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis proprio motu feratur in hoc, quod aliorum gubernationi praeficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis omnino contra superioris injunctionem, praedictum gubernationis officium finaliter recuset, propter *duo*. *Primo* quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco, et tempore; unde August. 19. de Civ. Dei dicit *(cap. 19.)*, quod « negotium justum suscipit necessitas charitatis ». *Secundo*, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis Superiorum mandatis se subjicit: unde Gregor. dicit in Past. *(part. 1. cap. 6.)*: « Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc, quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est ».

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit, quam activa, et amor Dei, quam dilectio proximi: tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius: unde August. dicit in verbis praemissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiae praeponatis;* praesertim, quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet, quod aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat; unde super illud Joan. ult.: *Pasce oves meas,* dicit August. *(tract. 123.)*: « Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem »; similiter etiam praelati non sic transferuntur ad vitam activam, ut contemplativam deserant; unde August. dicit 19. de Civ. Dei *(cap. 19.)*, quod « si

imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis », quae scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire praelato ad aliquod illicitum; sicut patet ex his quae supra dicta sunt de obedientia *(q. 104. art. 5.)*; potest ergo contingere, quod ille, cui injungitur praelationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non licet ei praelationem accipere. Hoc autem impedimentum *quandoque* quidem removeri potest per ipsummet, cui pastoralis cura injungitur; puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere; et propter hoc non excusatur, quin finaliter teneatur obedire praelato injungenti: *quandoque* vero impedimentum, ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed praelatus qui injungit; puta si sit irregularis, vel excommunicatus; et tunc debet defectum suum praelato injungenti ostendere: qui si impedimentum removere noluerit, tenetur humiliter obedire; unde Exod. 4. cum Moyses dixisset: *Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri, et nudius tertius,* Dominus respondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque te, quid loquaris: quandoque* vero non potest removeri impedimentum, nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare: unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris praecepto: his autem, quae sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat praeceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc imperetur a susceptione episcopatus, vel sacri ordinis: non autem hoc liceret in his, quae per se sunt de necessitate salutis; unde B. Marcus non contra praeceptum egit, sibi digitum amputando: quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus Sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere: qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc, quod nec per obedientiam superioris praelati accipiat, illicite vovet: si autem intendit ad hoc se obligare, ut, quantum est de se, episcopatum non quaerat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum; quia vovet se facturum id, quod hominem facere decet.

ARTICULUS III. 878

UTRUM OPORTEAT, EUM QUI AD EPISCOPATUM ASSUMITUR, ESSE CAETERIS MELIOREM.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod oporteat, eum qui ad episcopatum assumitur, esse caeteris meliorem: Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus caeteris: sed ex hoc aliquis melior est, quod Deum plus diligit; ergo videtur, quod ad episcopatum non sit assumendus, nisi ille qui est caeteris melior.

2. Praeterea. Symmachus papa dicit *(cap.: Vilissimus, 1. q. 1.)*: « Vilissimus computandus est, nisi scientia, et sanctitate praecellat, qui est dignitate praestantior: sed ille qui praecellit scientia, et sanctitate, est melior; ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi caeteris melior.

3. Praeterea. In quolibet genere minora per majora reguntur; sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augu-

stinus dicit in 3. de Trinit. *(cap. 3.)*: sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum; ergo debet esse caeteris melior.

Sed contra est, quod Decretalis *(cap.: Cum dilectus, de Electione, etc.)* dicit quod « sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem ».

Respondeo dicendum, quod circa assumptionem alicujus ad episcopatum *aliquid* considerandum est ex *parte* ejus qui assumitur, et *aliquid* ex *parte* ejus qui assumit: ex parte enim ejus qui assumit, vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat, qui fideliter divina mysteria dispenset: quae quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiae, secundum illud 1. Cor. 14.: *Ad aedificationem Ecclesiae quaerite, ut abundetis:* non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro; et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiae, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere, et defendere, et pacifice gubernare; unde contra quosdam Hieron. dicit *(sup. illud cap. 1. ad Tit.: Et constituas per civit., etc.)*, quod « quidam non quaerunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiae prodesse; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt ». Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quae in talibus est grave peccatum; unde super illud Jacobi 2.: *Fratres mei, nolite in personarum acceptione,* etc., dicit Gloss. August. *(ord. epist. 167. al. 29. ad Hieron.)*: « Si hanc distantiam sedendi, vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem domini gloriae. Quis enim ferat, eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore, et sanctiore? »: ex parte autem ejus, qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem, hoc enim esset superbum, et praesumptuosum: sed sufficit, quod nihil in se inveniat, per quod illicitum ei reddatur assumere praelationis officium; unde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus caeteris diligeret, in sua responsione non se praetulit caeteris, sed simpliciter respondit, quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam; et ideo eum de ampliori dilectione examinavit, ad ostendendum, quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiae regimen, praecipue attendi debet in ipso eminentia divinae dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in dignitate constitutus est: debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat, ut caeteros et scientia, et sanctitate praecellat; unde Gregorius dicit in Pastorali *(part. 2. cap. 1.)*: « Tantum debet actionem populi actio transcendere Praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris »: non autem ei imputandum est, si ante praelationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur 1. ad Cor. 12., *divisionem gratiarum, et ministrationum, et operationum sunt;* unde nihil prohibet, aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis: secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturae, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICULUS IV. 879

UTRUM EPISCOPUS POSSIT LICITE CURAM EPISCOPALEM DESERERE, UT AD RELIGIONEM SE TRANSFERAT.

(Supr. q. 184. art. 6. corp. fin. et infr. q. 189. art. 7. corp.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod Episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat: nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire: hoc enim est retro respicere; quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis, Lucae 9.: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei:* sed status episcopalis est perfectior, quam status religionis, ut supra habitum est *(q. 184. art. 7.)*; ergo sicut licet de statu religionis redire ad saeculum: ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Praeterea. Ordo gratiae est decentior, quam ordo naturae: sed secundum naturae non movetur idem ad contraria: puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum: sed secundum ordinem gratiae licet transire de statu religionis ad statum episcopalem; ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Praeterea. Nihil in operibus gratiae debet esse otiosum: sed ille qui est semel in Episcopum consecratus, perpetuo retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi, quae ad episcopale officium pertinent: quae quidem potestas otiosa remanere videtur in eo, qui curam episcopalem dimittit; ergo videtur, quod Episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed contra. Nullus cogitur ad id, quod est secundum se illicitum: sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extrav. de Renunt. cap.: *Quidam;* ergo videtur, quod deserere curam episcopalem non sit illicitum.

Respondeo dicendum, quod perfectio episcopalis status in hoc consistit, quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc, quod saluti proximorum insistat; et ideo tamdiu obligatur ad hoc, quod curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinae contemplationis quietem; cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futurae vitae se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philip. 1.: *Ecce quid eligam, ignoro: Coarctor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius: permanere autem in carne necessarium est propter vos, et hoc confidens scio, quia manebo:* neque propter quaecumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Joan. 10.: *Bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis.* Contingit tamen quandoque, quod Episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter: quandoque quidem propter defectum proprium; *vel* conscientiae sicut si sit homicida, vel simoniacus; *vel* etiam corporis; puta: si sit senex, vel infirmus; *vel* etiam scientiae, quae sufficiat ad curam regiminis; *vel* etiam irregularitatis; puta si sit bigamus: *quandoque* autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere; unde Greg. dicit in 2. Dialog. *(cap. 3.)*: « Ibi aequanimiter por-

tandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur boni: ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus; unde saepe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant »: *quandoque* autem contingit ex parte aliorum; puta cum de praelatione alicujus personae scandalum suscitatur: nam, ut Apostolus dicit 1. ad Cor. 8.: *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum:* dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiae conculcare: propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. 15.: *Sinite illos,* scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinae Christi: *caeci sunt, et duces caecorum.* Oportet tamen, quod sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris Praelati; ita etiam per ejus auctoritatem ex causis praedictis deserat susceptam; unde extrav. de Renunt. *(cap.: Nisi cum pridem)* dicit Innocent. III.: « Etsi pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictae sunt nexibus praeceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum »: soli enim Papae licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religiosorum, et episcoporum secundum diversa attenditur: nam ad perfectionem religionis pertinet studium, quod quis adhibet ad propriam salutem: ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem; et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suae saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc, quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret; unde Innocentius III. dicit in Decretali praedicta *(in corp. art.),* quod « facilius indulgetur, ut monachus ad praesulatum ascendat, quam praesul ad monachatum descendat »: sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est, ut suae saluti intendat.

Ad secundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo praetermittere studium suae salutis, quod pertinet ad religionis statum: potest autem esse aliquod impedimentum procurandae salutis alienae; et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suae salutis curam agere potest: potest etiam episcopus, si impedimentum alienae salutis procurandae interveniat, ad religionem transire, et, impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi; puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut, depulsa ignorantia, per instructionem sufficientem, vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam, episcopatu dimisso, transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri: si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad poenitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari; unde dicitur 7. q. 1. *(cap.: Hoc nequaquam):* « Praecipit sancta Synodus, ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, et poenitentiae descenderit locum, nequaquam ad Pontificatum resurgat ».

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu; sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis; et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V. 880

UTRUM LICEAT EPISCOPO DESERERE GREGEM SIBI COMMISSUM PROPTER ALIQUAM PERSECUTIONEM CORPORALEM.

(Opusc. 18. cap. 19. et 20. et Joan. 10. et 1. Cor. 1. fin. et 2. Cor. 11. fin.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum: dicit enim Dominus, Joan. 10., quod *ille est mercenarius, et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit:* dicit autem Greg. in hom. *(14. in Evang.),* quod « lupus super oves venit, cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque, atque humiles opprimit »; si ergo propter persecutionem alicujus tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius, et non pastor.

2. Praeterea. Prov. 6. dicitur: *Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam;* et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum:* quod exponens Gregor. in Pastor. *(part. 3. cap. 1. admonit. 5.)* dicit: « Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suae conversationis accipere: quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur »: sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem; ergo videtur, quod Episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Praeterea. Ad perfectionem episcopalis status pertinet, quod proximis curam impendat: sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quae sunt perfectionis; ergo videtur, quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est, quod Apostolis, quorum successores sunt Episcopi, mandavit Dominus, Matth. 10.: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum, quod in qualibet obligatione praecipue attendi debet obligationis finis: obligant autem se Episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem; et ideo ubi subditorum salus exigit personae Pastoris praesentiam, non debet Pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum *bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis:* si vero subditorum saluti possit sufficienter in absentia Pastoris per alium provideri, tunc licet Pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiae, vel propter personae periculum corporaliter gregem deserere; unde August. dicit in epist. ad Honoratum *(228. ol. 180.):* « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita quaeruntur, non deseratur Ecclesia: cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent »: si enim « perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus? » ut dicit Nicolaus Papa I., et habetur 7. q. 1. *(cap.: Sciscitaris).*

Ad primum ergo dicendum, quod ille tamquam mercenarius fugit, qui commodum corporale, vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum praeponit; unde Greg. dicit in hom. *(cit. in arg.):* « Stare in periculo

ovium non potest, qui in eo quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit: et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat »: ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tamquam mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat; unde praelatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curae subditorum intendere, suae sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire: imminet tamen sibi (ipsi) necessitas, ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, et necessitas requirat.

ARTICULUS VI. 881

UTRUM LICEAT EPISCOPO ALIQUID PROPRIUM HABERE.

(Infr. q. 168. art. 3. ad. 5. et opusc. 18. cap. 17. et 18.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere: Dominus enim dicit, Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, et sequere me:* ex quo videtur, quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur: sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis; ergo videtur, quod non liceat eis proprium possidere.

2. Praeterea. Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Gloss. *(ord. Bedae sup. illud: Designavit, etc.),* Lucae 10.: sed Apostolis Dominus praecepit, ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. 10.: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris;* unde et Petrus pro se, et pro aliis Apost. dicit: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te,* Matth. 19.; ergo videtur, quod Episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Praeterea. Hieron. dicit ad Nepot. *(epist. 2.):* « Cleros graece, latine sors appellatur: propter quod clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, idest pars clericorum est: qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest: si autem aurum, si argentum, si possessiones, si varium supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus; ergo videtur, quod non solum Episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed contra est, quod dicitur 12. q. 1. *(cap. 19.):* « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, haeredibus suis, si voluerint, derelinquant ».

Respondeo dicendum, quod ad ea quae sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat; unde August. dicit in Epist. ad Paulinam, et Armentarium *(epist. 127. al. 45.):* « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet: priusquam esset voti reus, liberum fuit, quo esses inferior »: manifestum est autem, quod vivere absque proprio, supererogationis est: non enim cadit sub praecepto, sed sub consilio; unde Matth. 19., cum dixisset Dominus adolescenti: *Si vis ad vitam ingredi,*

serva mandata, postea superaddendo subdit: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus:* non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant, ut absque proprio vivant: neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant; et ideo non tenentur Episcopi ad hoc, quod sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra habitum est *(q. 84. art. 3.),* perfectio christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitae; unde non oportet, quod ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio: quinimmo potest esse summa perfectio cum magna opulentia: nam Abraham, cui dictum est, Gen. 17.: *Ambula coram me, et esto perfectus,* legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt *tripliciter* intelligi: *uno modo* mystice, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; idest ut praedicatores non innitantur principaliter sapientiae, et eloquentiae temporali, ut Hieron. exponit *(sup. illud Matth. 10.: Neque duas tunicas): alio modo,* sicut August. exponit in lib. 2. de Consens. Evang. *(cap. 30.),* ut intelligatur, hoc Dominus, non praecipiendo, sed magis permittendo dixisse: permisit enim eis, ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad praedicandum irent, accepturi sumptus vitae ab his, quibus praedicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo:* ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in praedicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret; sicut Paulus de seipso dicit 1. ad Cor. 9.: *tertio modo,* secundum quod Chrysost. exponit *(hom. 2. in illud Rom. 16.: Salutate Priscillam),* ut intelligatur illa Dominum praecepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ad praedicandum Judaeis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret: ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium praedicarent: nam et de Paulo legitur, 2. ad Cor. 12., quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad praedicandum Corinthiis, et sic patet, quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum: stultum autem videtur dicere, quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius, et Augustinus, illa praecepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars est minor toto; ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quae sunt Dei, dum intendit his quae sunt mundi: sic autem non debent nec Episcopi, nec Clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his, quae pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII. 882

UTRUM EPISCOPI MORTALITER PECCENT, SI BONA ECCLESIASTICA, QUAE PROCURANT, PAUPERIBUS NON LARGIANTUR.

(Quodl. 6. art. 12.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica, quae procurant, pauperibus non largiantur: dicit enim Ambros. exponens illud Luc. 12.: *Hominis cujusdam divitis uberc fructus ager attulit (serm. 64. de Temp.):* « Nemo proprium dicat, quod communi, plus quam sufficiat, sumptum, et violenter obtentum est »; et postea subdit: « Ne-

que minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis, et abundes, denegare indigentibus »: sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale; ergo Episcopi mortaliter peccant, si ea quae eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. Praeterea. Super illud Isa. 3.: *Rapina pauperum in domo vestra,* dicit Gloss. Hieron. *(ordin.)* quod *bona ecclesiastica sunt pauperum:* sed quicumque id quod est alterius sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem; ergo si Episcopi bona ecclesiastica, quae eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Praeterea. Multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiae ea, quae sibi sunt necessaria, accipere quam superflua congregare: sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum Papam *(quid simile hab. in Regula Monach. Hieron. adscripta cap. de Paupert.; vid. cap. Clericos, 1. q. 2.):* « Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiae sustentare, quibus parentum, et propinquorum bona nulla suffragantur: qui autem bonis parentum, et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt, et incurrunt »; unde Apostolus dicit 1. ad Tim. 5.: *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia; ut his, quae vere viduae sunt, sufficiat;* ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quae eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est, quod plures Episcopi ea quae supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiae ampliandos.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de *propriis* bonis, quae Episcopi possidere possunt, et de bonis *ecclesiasticis:* nam propriorum bonorum verum dominium habent; unde ex ipsa rerum conditione non obligantur, ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri: possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus; per quam contingit, vel quod sibi plura conferant quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis: non tamen tenentur ad restitutionem; quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatae. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores, vel procuratores: dicit enim August. ad Bonifacium *(epist. 185. al. 50.):* « Si privatim possidemus quae nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus; non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus »: ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Hic jam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur:* sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum, et necessitates ministrorum expendenda: unde dicitur 12. q. 2. *(cap. 28.):* « De reditibus Ecclesiae, vel oblatione fidelium, sola Episcopo ex his una portio remittatur; duae ecclesiasticis fabricis, et erogationi pauperum profuturae, a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur: ultimo clericis pro singulorum meritis dividatur »; si ergo distincta sint bona, quae debent in usum Episcopi cedere, ab his quae sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiae eroganda, et aliquid sibi retinuerit Episcopus de his, quae sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium, quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur. De his autem, quae sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem

ratio, quae est de propriis bonis; ut scilicet propter immoderatum affectum, et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis: si vero non sunt praedicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur: et si quidem in modico deficiat, vel superabundet, potest hoc fieri absque bonae fidei detrimento; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud, quod fieri oportet: si vero sit multus excessus, non potest latere; unde videtur bonae fidei repugnare; et ideo non est absque peccato mortali: dicitur enim, Matth. 24., quod *si dixerit malus servus in corde suo: Moram facit dominus meus venire,* quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et coeperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis,* quod pertinet ad luxuriam, *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum,* scilicet a societate bonorum, *et partem ejus ponet cum hypocritis,* scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambr. non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus: non autem potest determinari, quando sit ista necessitas, quae ad peccatum mortale obliget; sicut nec caetera particularia, quae in humanis actibus considerantur: horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est *(in corp. art.)*; et ideo, si de eo, quod usui Episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, idest ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant: unde Ambr. dicit in lib. 1. de Offic. *(cap. 30. et hab. cap.: Est probanda, Dist. 86.)*: « Haec est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferre inopibus ».

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambros. dicit *(lib. de Offic. cap. 28. et hab. cap.: Aurum, 12. q. 2.)*: et in tali necessitate peccaret clericos, si vellet de rebus Ecclesiae vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quod bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent; et ideo si quis necessitate non imminente providendi pauperibus, de his, quae superfluunt ex proventibus Ecclesiae, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiae, et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit: si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est, et inordinata, et aliquis in futurum conservet, quod Dominus prohibet, Matth. 6., dicens: *Nolite soliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII. 883

UTRUM RELIGIOSI, QUI PROMOVENTUR IN EPISCOPOS, TENEANTUR AD OBSERVANTIAS REGULARES.

(Supr. q. 88. art. 11. ad 4. et 4. Dist. 38. q. 1. art. 4. q. 1. art. 5.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod religiosi, qui promoventur in Episcopos, non teneantur ad observantias regulares: dicitur enim 18. q. 1. *(cap.: Statutum)* quod « monachum canonica electio a jugo regulae monasticae professionis absolvit; et sacra ordinatio de monacho episcopum facit »: sed observantiae regulares pertinent ad jugum regulae; ergo religiosi, qui in Episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Praeterea. Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quae sunt inferioris gradus: sicut supra dictum est *(q. 88. art. 12. ad 1.)*, quod religiosus non tenetur ad observanda vota, quae in saeculo fecit: sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est *(q. 184. art. 7.)*; ergo videtur, quod non obligetur Episcopus ad ea, quae tenebatur observare in statu religionis.

3. Praeterea. Maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod absque proprio vivant: sed religiosi, qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire praelatis suarum religionum; quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem; quia sicut in Decreto supra inducto *(in arg. 1.)* dicitur, « quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus haeres paternam sibi haereditatem jure vindicandi potestatem habet »: interdum etiam conceditur eis testamenta conficere; ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

Sed contra est, quod dicitur in Decr. 16. q. 1. *(cap. 3.)*: « De monachis, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus, non debere eos a priori proposito discedere ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 7.)*, status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quaedam via in perfectionem tendendi: status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tamquam quoddam perfectionis magisterium; unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem: dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id, quod [al. *in quo*] perfectioni repugnat: quantum autem ad id, quod perfectioni congruit, magis confirmatur: sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen ipsi, quod legat, et meditetur etiam magis quam ante; sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in regularibus observantiis, quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, et alia hujusmodi, ad haec remanet religiosus etiam factus Episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suae religionis, qui est hujus obligationis signum. Si qua vero sunt in observantiis regularibus, quae officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, et aliquae abstinentiae, vel vigiliae graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur: in aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personae, vel officii, et con-

ditio hominum, cum quibus vivit, per modum quo etiam praelati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus, absolvitur a jugo monasticae professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quae officio pontificali repugnant, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad secundum dicendum, quod vota saecularis vitae se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est *(q. 88. art. 12. ad 1.)*: sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem: particulare autem superfluit, habito universali: sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens, quod Episcopi religiosi obedire praelatis suarum religionum non tenentur; quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi praelati religionum: manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis praeficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulae per modum praedictum, et suis superioribus, si quos habent: proprium autem nullo modo habere possunt: non enim paternam haereditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiae debitam; unde ibidem subditur, quod « postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur, et intitulatur, secundum sacros Canones, quod acquirere poterit, restituat »: testamentum autem nullo modo facere potest: quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apost. dicit ad Heb. 9.: si tamen ex concessione Papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUAESTIO CLXXXVI.

DE HIS, IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PRAECIPUE CONSISTIT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quae pertinent ad statum religionis: circa quod occurrit *quadruplex* consideratio: quarum *prima* est de his, in quibus principaliter consistit religionis status: *secunda* de his, quae religiosis licite convenire possunt: *tertia* de distinctione religionum: *quarta* de religionis ingressu.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo. Utrum religiosorum status sit perfectus.
Secundo. Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.
Tertio. Utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.
Quarto. Utrum requiratur continentia.
Quinto. Utrum requiratur obedientia.
Sexto. Utrum requiratur, quod haec cadant sub voto.
Septimo. De sufficientia horum votorum.

Octavo. De comparatione eorum ad invicem.

Nono. Utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suae regulae.

Decimo. Utrum, caeteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus, quam saecularis.

ARTICULUS I. 884

UTRUM RELIGIO IMPORTET STATUM PERFECTIONIS.

(Quodl. 5. art. 21. corp. et opusc. 18. cap. 16.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod religio non importet statum perfectionis: illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere: sed religio est de necessitate salutis: quia *per eam uni omnipotenti Deo religamur,* sicut Aug. dicit in lib. de Vera Relig. *(cap. ult.)*; vel religio dicitur ex eo, quod *Deum religimus, quem amiseramus negligentes,* ut Aug. dicit in 10. de Civ. Dei *(cap. 4.)*; ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Praeterea. *Religio* secundum Tullium *(lib. 2. de Invent.)* est, « quae naturae divinae cultum, et caeremoniam affert »; sed afferre Deo cultum, et caeremoniam magis videtur pertinere ad mysteria sacrorum ordinum, quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet *(implic. q. 81. art. 2. ad 3. et art. 4.)*: ergo videtur, quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Praeterea. Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium, et proficientium: sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes; ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Praeterea. Religio videtur esse poenitentiae locus: dicitur enim in Decretis 7. q. 1. *(cap.: Hoc nequaquam)*: « Praecipit sancta Synodus, ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, et poenitentiae descenderit locum, numquam ad pontificatum resurgat »: sed locus poenitentiae opponitur statui perfectionis, unde Dionys. in lib. cap. Eccl. Hier. *(parum a princ.)* ponit poenitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos; ergo videtur, quod religio non sit status perfectionis.

Sed contra est, quod in Collationibus Patrum *(collat. 1. cap. 7.)* dicit Abbas Moyses de religiosis loquens: « Jejuniorum inedias, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, caeterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere »: sed ea quae ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem, et nomen recipiunt; ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis: Dionys. etiam 6. cap. Eccl. Hier. *(loc. cit.)* dicit « eos, qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio, et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem ».

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. 141. cap. 2.)*, id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam convenit: sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus, quae circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus, quae temperat maximas delectationes: religio autem, ut supra habitum est *(q. 81. art. 2.)*, est quaedam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium, et cultum aliquid exhibet; et ideo antomastice religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes:

unde Gregorius dicit super Ezech. *(hom. 20.)*: « Sunt quidam, qui nihil sibimetipsis reservant; sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant »; in hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaereat, sicut ex supra dictis patet *(q. 184. art. 2.)*, et *secundum hoc religio perfectionis statum nominat.*

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei est de necessitate salutis: sed quod aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 81. art. 1. ad 1. et art. 4. ad 1. et 2.)* cum de virtute religionis ageretur, non solum ad religionem pertinent oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium, et honorem, efficiuntur actus religionis; et secundum hoc si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad religionem pertinebit: et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur, qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 184. art. 5. et 6.)*, religio nominat statum perfectionis ex intentione finis; unde non oportet, quod quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat; unde super illud Matth. 19.: *Si vis perfectus esse,* etc., dicit Origenes *(tract. 8. in Matth.)* quod « ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore, quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes »; et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod, religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectae charitatis: sublatis autem impedimentis perfectae charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas; unde cum ad poenitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus poenitentiae locus; unde in Dec. 33. q. 2. cap.: *Admonere,* consulitur cuidam, qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius, et levius, quam quod poenitentiam publicam agat, remanendo in saeculo.

ARTICULUS II. 885

UTRUM QUILIBET RELIGIOSUS TENEATUR AD OMNIA CONSILIA.

(4. Dist. 1. q. 2. art. 6. q. 2. ad 3.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia: quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea, quae illi statui conveniunt: sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis; ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quae ad perfectionis statum pertinent.

2. Praeterea. Greg. dicit super Ezech. *(hom. 20.)* quod « ille qui praesens saeculum deserit, et agit omnia bona quae valet, quasi jam Aegypto derelicta, sacrificium praebet in eremo »; sed deserere saeculum, specialiter per-

tinet ad religiosos; ergo etiam eorum est agere omnia bona, quae valent; et ita videtur, quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Praeterea. Si non requiritur ad statum perfectionis, quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quaedam consilia impleat; sed hoc falsum est, quia multi in saeculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant; ergo videtur, quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quae sunt perfectionis; hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra. Ad ea, quae sunt supererogationis, non tenetur aliquis, nisi ex propria obligatione; sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad haec, quidam ad illa; non ergo omnes tenentur ad omnia.

Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet *tripliciter; uno modo* essentialiter; et sic, sicut supra dictum est *(q. 184. art. 3.)*, ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum charitatis: *alio modo* ad perfectionem pertinet aliquid consequenter: sicut illa quae consequuntur ex perfectione charitatis; puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujus modi impleat; quae etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam praeter necessitatem quandoque talia impleantur: *tertio modo* pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter, et dispositive; sicut paupertas, continentia, abstinentia, et alia hujusmodi; dictum est autem *(art. praec.)* quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis: status autem religionis est quaedam disciplina, vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis: sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis: manifestum est autem, quod illi, qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem; et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere, et operam dare, ut habeat charitatem perfectam, et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat, quae ad perfectionem charitatis consequuntur: tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens; unde non peccat, si ea praetermittat, sed si ea contemnat: similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa, quae determinate sunt ei taxata secundum regulam, quam professus est.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam, sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam; unde, sicut August. dicit in 8. de Civ. Dei *(cap. 2.)*, « Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiae amatorem »; et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenetur omnes; est tamen aliqua totalitas perfectionis, quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem, quae sine peccato praetermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est *(q. 184. art. 2. ad 3.)*; ita etiam omnes tam religiosi, quam saeculares tenentur aliqualiter facere, quidquid boni possint: omnibus enim communiter dicitur, Eccle. 9.: *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare:* est tamen aliquis modus hoc praeceptum im-

plendi, quo peccatum vitatur: scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status: dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quod quaedam consilia sunt, quae si praetermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis saecularibus; puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis; et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur: sunt autem quaedam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quae praetermitti possunt, absque hoc quod vita hominis saecularibus actibus implicetur; unde non oportet, quod ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III. 886

UTRUM PAUPERTAS REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS.

(Infr. art. 4. corp. et ad 1. et opusc. 18. cap. 7. et 8.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis: non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit: sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum: Apostolus enim, 2. ad Cor. 8., dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est,* idest ut necessaria retineatis; et postea subdit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio:* Gloss. *(interl.)* « idest paupertas »; et super illud 1. ad Tim. 6.: *Habentes alimenta, et quibus tegamur,* dicit Gloss. *(interl.):* « Etsi nihil intulerimus, vel ablaturi simus; non tamen omnino abjicienda sunt haec temporalia »; ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Praeterea. Quicumque se exponit periculo, peccat: sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo; et spirituali, secundum illud Prov. 30.: *Ne forte egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei,* et Eccli. 27.: *Propter inopiam multi deliquerunt:* et etiam corporali: dicitur enim Eccle. 7.: *Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia;* et Philos. dicit in 4. Ethic. *(cap. 1.),* quod « videtur quaedam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit »; ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosae vitae.

3. Praeterea. Virtus in medio consistit, ut dicitur in 2. Ethic. *(cap. 6.):* sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo; ergo non agit virtuose; et ita hoc non pertinet ad vitae perfectionem.

4. Praeterea. Ultima perfectio hominis in beatitudine consistit: sed divitiae conferunt ad beatitudinem: dicitur enim Eccli. 31.: *Beatus dives, qui inventus est sine macula;* et Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. 5. circa fin.)* et lib. 10. *(cap. 8.)* quod *organice divitiae deserviunt ad felicitatem;* ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Praeterea. Status episcoporum est perfectior, quam status religionis: sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est *(q. praec. art. 6.);* ergo et religiosi.

6. Praeterea. Dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut Chrysost. dicit *(hom. 9. in epist. ad Hebr.),* « medicamentum, quod ma-

xime in poenitentia operatur »: sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem; ergo videtur, quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 8. Mor. *(cap. 15.)*: « Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt »: sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est *(art. 1. et 2. praec.)*; ergo eis competit, ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, status religionis est quoddam exercitium, et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis: ad quod quidem necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis: dicit enim Aug. in 10. Confess. *(cap. 29.)* ad Deum loquens: « Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat »; unde in lib. 83. QQ. *(q. 36.)* dicit Aug. quod « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas ». Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem; unde Aug. dicit in Epist. *(31. al. 34.)* ad Paulin., et Therasiam, quod « terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita: nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt: aliud jam incorporata divellere: illa velut extranea repudiantur: ista vero veluti membra praescinduntur »; et Chrys. dicit super Matth. *(hom. 64. ante med.)* quod « appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido »; et inde est, quod ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino, Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gloss. *(interl.)* ibid. subdit, « non ideo dixit Apostolus, scilicet ut vobis non sit tribulatio (idest paupertas) quin melius esset omnia dare: sed infirmis timet, quos sic dare monet, ut egestatem non patiantur »; unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur; unde et Ambros. dicit in 1. de Off. *(cap. 30.)*: « Dominus non vult (scilicet ex necessitate praecepti) simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte ut Helisaeus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica ».

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali: spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria: quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud 1. ad Tim. ult.: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diaboli*: iste autem affectus deponitur ab his, qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his, qui divitias possident, ut ex supra dictis patet *(in corp. art.)*: corporale etiam periculum non imminet illis, qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinae providentiae se committentes; unde Aug. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 17.)*: « Quaerentibus *primum regnum Dei, et justitiam ejus,* non debet subesse solicitudo, ne necessaria desint ».

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis secundum Phil. in 2. Ethic. *(cap. 6.)* accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem

rei, et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum: esset autem praeter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate: est autem secundum rationem rectam, quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiae vacet quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse: dicit enim Hieronymus in Epist. *(13.)* ad Paulin.: « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere »; unde multo magis secundum rationem rectam est, ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfecte sequatur; unde Hieron. dicit in Epist. *(4.)* ad Rusticum monachum: « Christum nudum nudus sequere ».

Ad quartum dicendum, quod *duplex* est beatitudo, sive felicitas: *una* quidem perfecta, quam expectamus in futura vita: *alia* vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati: vitae autem praesentis felicitas est *duplex: una* quidem secundum vitam activam: *alia* vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philos. in 10. Ethic. *(cap. 7. et 8.)*: ad felicitatem autem vitae activae, quae consistit in exerioribus operationibus, instrumentaliter divitiae coadjuvant: quia, ut Philos. dicit in 1. Ethic. *(cap. 8.)*, « multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quaedam organa »: ad felicitatem autem contemplativae vitae non multum operantur; sed magis impediunt, inquantum sua solicitudine impediunt animi quietem, quae maxime necessaria est contemplanti; et hoc est quod Philosoph. dicit in 10. Ethicor. *(cap. 8)* quod « ad actiones multis opus est; speculanti: vero nulla talium; scilicet exteriorum bonorum: ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem ». Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem: et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad coelestem beatitudinem consequendam; unde et Dominus, Matth. 19., dicit: *Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo:* divitiae autem habitae per se quidem natae sunt perfectionem charitatis impedire principaliter alliciendo animum, et distrahendo; unde dicitur Matth. 13., quod *solicitudo saeculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei;* quia, ut Greg. dicit *(hom. 15. in Evang.)*, « dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum status vitalis necant »; et ideo difficile est, charitatem inter divitias conservare; unde Dominus dicit, Matth. 19., quod *dives difficile intrabit in regnum coelorum:* quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet divitias: nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysost. *(hom. 64. in Matth.)* cum subdit: *Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum coelorum;* et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit,* et hoc ideo, quia rem difficilem fecit; unde subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret *(Eccli. 31.)*.

Ad quintum dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione, quam quis habet, alios gubernet non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est *(in solut. praec.)*; et ideo ab Episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendae.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium; unde Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 20.)*, quod « illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quae faciunt, sacrificium offerunt; quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant: qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio »; unde etiam Hieronym. contra Vigilantium *(cap. 5. et incipit: Multa in orbe)* dicit: « Quod autem asseris, eo melius facere, qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non a me tibi, sed a Domino respondetur: *Si vis perfectus esse*, etc. »; et postea subdit: « Iste, quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis, et tertiis praeferenda »; et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. de Eccl. Dog. *(cap. 71. inter op. Aug.)*: « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum solicitudine egere cum Christo ».

ARTICULUS IV. 887

UTRUM PERPETUA CONTINENTIA REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS.

(Supr. q. 88. art. 11. et opusc. 18. cap. 9. et opusc. 19. cap. 1. et in prol. super Joan. lect. 2.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis: omnis enim vitae christianae perfectio ab Apostolis Christi coepit: sed Apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. 8.; ergo videtur, quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Praeterea. Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit, Gen. 17.: *Ambula coram me: et esto perfectus:* sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar; ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Praeterea. Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur: sunt autem aliqui religiosi, qui uxoribus utuntur; non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est, quod Apost. 2. ad Cor. 7. dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei:* sed munditia carnis, et spiritus conservatur per continentiam: dicitur enim 1. Cor. 7.: *Mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta spiritu, et corpore;* ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Respondeo dicendum, quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum, per quae homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei servitium: usus autem carnalis copulae retrahit animum, ne totaliter feratar in Dei servitium, *dupliciter: uno modo* propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philos. dicit in 3. Etich. *(cap. ult.)*, et inde est, quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum, et hoc est quod Aug. dicit in 1. Soliloq. *(cap. 10. ante med.)*: « Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem,

quam blandimenta foeminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest »: *alio modo* propter solicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiant; unde Apostolus dicit *(1. Cor. 7.)*, quod *qui sine uxore est, solicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, et quomodo placeat uxori;* et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas; unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adaequavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae introducta est per Christum, qui dicit, Matth. 19.: *Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum Coelorum;* et postea subdit: *Qui potest capere, capiat;* et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos invenit matrimonio junctos: non autem poterat absque injuria fieri, quod viri uxores desererent; sicut absque injuria fiebat, quod omnes divitias relinquerent; et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore: Joannes tamen volentem nubere a nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Bono Conj. *(cap. 22.)*, « melior est castitas coelibum, quam castitas nuptiarum; quarum Abraham habet unam in usu, ambas in habitu; caste quippe conjugaliter vixit: esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit »: nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis, et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praesumere se tantae esse virtutis, ut cum divitiis, et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis praesumit hostes inermis invadere, quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit: nam illi Patres, si tempus fuisset continentiae, et paupertatis servandae, studiosius hoc implessent.

Ad tertium dicendum, quod illi modi vivendi, secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid; inquantum scilicet in aliquo participant quaedam, quae ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V. 888

UTRUM OBEDIENTIA PERTINEAT AD PERFECTIONEM RELIGIONIS.

(Opusc. 18. cap. 10. et opusc. 19. cap. 1.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis: illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quae sunt supererogationis, ad quae non omnes tenentur: sed ad obediendum Praelatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli ad Hebr. ult.: *Obedite praepositis vestris, et subjacete eis;* ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Praeterea. Obedientia pertinere videtur proprie ad eos, qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum: sed Apostolus dicit ad Hebr. 5. quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali;* ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. PRAETEREA. Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret: non autem omnibus convenit: sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant: praelati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri; ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. PRAETEREA. Si votum obedientiae ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur praelatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus venereis abstinere: sed non tenentur praelatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est *(q. 104. art. 5.)* cum de virtute obedientiae ageretur; ergo votum obedientiae non requiritur ad religionem.

5. PRAETEREA. Illa servitia sunt Deo maxime accepta, quae liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundum illud 2. ad Cor. 9.: *Non ex tristitia, aut ex necessitate:* sed illa quae fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate praecepti; ergo laudabilius fiunt bona opera, quae quis propria sponte facit; votum ergo obedientiae non competit religioni, per quam homines quaerunt ad meliora pervenire.

SED CONTRA. Perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, etc., sequere me:* sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip. 2.: *Factus est obediens usque ad mortem;* ergo videtur, quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. et 3. huj. q.)*, status religionis est quaedam disciplina, vel exercitium tendendi in perfectionem: quicumque autem instruuntur, vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro; et ideo oportet, quod religiosi in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni, et imperio subdantur; unde et 7. q. 1. *(cap.: Hoc nequaquam)* dicitur: « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus »: imperio autem, et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod obedire praelatis in his quae pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune: sed obedire in his quae pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos: et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare: illi enim, qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur; et secundum hoc obedientiae praelatorum subduntur: illi vero qui vivunt in religione, totaliter se, et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet *(art. 3. huj. q.)*; unde obedientia eorum est universalis.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. *(cap. 1. et 2.)*, « homines exercitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari »; sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt: illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo, quod ad perfectionem pertinet.

AD TERTIUM dicendum, quod subjectio religiosorum principaliter attenditur ad Episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionys. 6. cap. Eccl. Hier., ubi etiam dicit, quod « monachorum

ordo Pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur »; unde ab Episcoporum obedientia nec eremitae, nec etiam praelati religionum excusantur; et si a dioecesanis Episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo Pontifici, non solum in his quae sunt communia aliis, sed etiam in his quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiae ad religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanae vitae; et secundum hoc votum obedientiae habet quamdam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, et proximi; sicut confricatio barbae, vel levatio festucae de terra, et similia, quae non cadunt sub voto, nec sub obedientia: quidam vero etiam contrariantur religioni: nec est simile de voto continentiae, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod necessitas coactionis facit involuntarium; et ideo excludit rationem laudis, et meriti: sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberae voluntatis; inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere; et ideo quia necessitati aliqua faciendi, quae secundum se non placent, per votum obedientiae homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quae facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora: quia nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat; unde in Collationibus Patrum *(collat. 18. cap. 7.)* dicitur, « deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas : quia suas necessitates curantes, absoluti a seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quam hi qui in coenobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur ».

ARTICULUS VI. 889

UTRUM REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS, QUOD PAUPERTAS, CONTINENTIA, ET OBEDIENTIA CADANT SUB VOTO.

(1-2. q. 108. art. 3. et lib. 3. Contr. g. cap. 130. et opusc. 18. cap. 11. et 15. et opusc. 19. cap. 5.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad perfectionem religionis, quod praedicta *tria,* scilicet: *paupertas, continentia,* et *obedientia,* cadant sub voto: disciplina enim perfectionis assumendae ex traditione Domini est accepta: sed Dominus dans formam perfectionis, Matth. 19., dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus,* nulla mentione facta de voto; ergo videtur, quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Praeterea. Votum consistit in quadam promissione Deo facta; unde, Eccle. 5., cum dixisset Sapiens: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere,* statim subdit: *Displicet enim ei infidelis, et stulta promissio* · sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio; ergo sufficit ad perfectionem religionis, quod aliquis servet paupertatem, continentiam, et obedientiam absque voto.

3. Praeterea. Aug. dicit ad Pollentium de adulterinis conjugiis *(lib. 1. cap. 14.)*: « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quae cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus »: sed ea quae fiunt sine voto, licet non impendere; quod non licet de his, quae fiunt cum voto; ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam, et obedientiam absque voto servaret; non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra est, quod in veteri lege Nazaraei cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. 6.: *Vir, sive mulier, cum fecerint votum, ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc.: per eos autem significantur illi, *qui ad perfectionis summam pertingunt,* ut dicit Gloss. Greg. ibid. *(lib. 2. Moral. cap. 26.)*; ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum, quod ad Religiosos pertinet, quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet *(q. 174. art. 5.)*: ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quae sunt perfectionis: quae quidem Deo fit per votum: manifestum est autem ex praemissis *(art. 3. 4. et 5. huj. q.)*, quod ad perfectionem christianae vitae pertinet paupertas, continentia, et obedientia; et ideo religionis status requirit, ut ad haec tria aliquis voto obligetur; unde Greg. dicit super Ezech. *(hom. 20.)*: « Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est », quod quidem pertinere postea dicit ad eos, qui praesens saeculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitae Dominus pertinere dixit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret; unde et ipse dicit, Lucae 9.: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei:* et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti: *Numquid et vos vultis abire?* respondit: *Domine, ad quem ibimus?* unde et Augustinus dicit in lib. 2. de Consensu Evang. *(cap. 17.)*, quod « sicut Matthaeus, et Marcus narrant, Petrus, et Andreas, non subductis ad terram navibus tamquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tamquam jubentem ut sequerentur »: haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum; et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio religionis requirit, sicut Greg. dicit *(loc. sup. cit.)*, ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat: sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere: quia non est tota simul, sed successive agitur; unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia, quae licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo caeteris rebus chariorem habet; unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his, quae ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum; unde Aug. dicit in Ep. *(127. al. 45.)* ad Armentar. et Paulin. « Non te vovisse poeniteat; immo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quae in meliora compellit ».

ARTICULUS VII. 890

UTRUM CONVENIENTER DICATUR: IN HIS TRIBUS VOTIS CONSISTERE RELIGIONIS PERFECTIONEM.

(Infr. q. 188. art. 1. ad 2. et art. 2. ad 2. et Veri. q. 2. art. 11. ad 5. et opusc. 88. art. 15.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem: perfectio enim vitae magis consistit in interioribus, quam in exterioribus actibus, secundum illud ad Rom. 14.: *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, pax, et gaudium in Spiritu Sancto:* sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quae sunt perfectionis; ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (puta contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quam votum paupertatis, continentiae, et obedientiae, quae pertinent ad exteriores actus.

2. Praeterea. Praedicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem: sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur; sicut abstinentia, vigiliae, et alia hujusmodi; ergo videtur, quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Praeterea. Per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda secundum praeceptum superioris, quae ad exercitium perfectionis pertinent; ergo sufficit votum obedientiae absque aliis duobus votis.

4. Praeterea. Ad exteriora bona pertinent non solum divitiae, sed etiam honores; si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est, quod dicitur extrav. de Statu Monach. *(cap.: Cum ad monasterium)* quod « custodia castitatis, et abdicatio proprietatis sunt annexae regulae monachali.

Respondeo dicendum, quod religionis status potest considerari *tripliciter: uno modo,* secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis: *alio modo,* secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus solicitudinibus, secundum illud 1. ad Cor. 7.: *Volo vos sine solicitudine esse: tertio modo*, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, et sua offert Deo; et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status; primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis a se removeat illa, per quae posset impediri, ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis: hujusmodi autem sunt *tria: primum* quidem cupiditas exteriorum bonorum, quae tollitur per votum paupertatis: *secundum* autem est concupiscientia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae; quae excluduntur per votum continentiae: *tertium* autem est inordinatio voluntatis humanae; quae excluditur per votum obedientiae; similiter autem solicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa *tria: primo* quidem circa dispensationem exteriorum rerum: et haec solicitudo per votum paupertatis homini aufertur: *secundo* circa gubernationem uxoris, et filiorum: quae amputatur per votum continentiae: *tertio* circa dispositionem proprio-

rum actuum: quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit: similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 20.)*: habet autem homo *triplex* bonum, secundum Philos. in 1. Ethic. *(cap. 8.)*: *primo* quidem exteriorum rerum: quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariae paupertatis: *secundo* autem bonum proprii corporis: quod aliquis praecipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis: *tertium* autem bonum est animae: quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis, et habitibus animae: et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.)*, votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud 1. ad Cor. 13.: *Charitas patiens est, benigna est*, etc.; et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiae, et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota: nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum; puta: labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant: alia vero, quibus corpus maceratur; sicut: vigiliae, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum: si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei, et proximi; puta: lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem: determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tamquam signum obligationis; unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem: cui etsi subjiciatur omnia humana; quaedam tamen sunt, quae specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanae: nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum; et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitae, necessarium fuit votum continentiae, et paupertatis: sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 4. Ethic. *(cap. 3.)*, honor proprie, et secundum veritatem non debetur nisi virtuti: sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur; et praecipue a vulgo, quod solam eccellentiam exteriorem recognoscit; honori ergo, qui Deo, et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur in Ps. 138.: *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus*, abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt: honori autem, qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenutiant ex hoc ipso quod saecularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII. 891

UTRUM VOTUM OBEDIENTIAE SIT POTISSIMUM INTER TRIA VOTA RELIGIONIS.

(Infr. q. 188. art. 7. ad 3.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis: perfectio enim religiosae vitae a Christo sumpsit exordium: sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia; ergo votum paupertatis est potius, quam votum obedientiae.

2. Praeterea. Eccli. 26. dicitur, quod *omnis ponderatio non est digna animae continentis:* sed votum dignioris rei est eminentius; ergo votum continentiae est eminentius, quam votum obedientiae.

3. Praeterea. Quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile: sed vota paupertatis, et continentiae sunt adeo annexa regulae monachali, ut contra ea nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quaedam Decretalis de Statu Monach. *(cap.: Cum ad Monasterium)*, qui tamen potest indulgere, ut religiosus non obediat suo praelato; ergo videtur, quod votum obedientiae sit minus voto paupertatis, et continentiae.

Sed contra est, quod Greg. dicit in 35. Moral. *(cap. 10.):* « Obedientia victimis jure praeponitur; quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur »: sed vota religionis sunt quaedam holocausta, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q. et art. 3. ad 6.);* ergo votum obedientiae est praecipuum inter omnia religionis vota.

Respondeo dicendum, quod votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis; et hoc triplici ratione: *primo* quidem, quia per votum obedientiae aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quae est potior, quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis; unde illud, quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum *(epist. 4.):* « Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum; et post pauca subdit: « Non facias quod vis; comedas quod juberis: habeas quantum acceperis; vestiaris quod datur »; unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isa. 58: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra: secundo,* quia votum obedientiae continet sub se alia vota: sed non convertitur: nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare, et paupertatem; tamen haec etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia praeter continentiam, et paupertatem servare: *tertio,* quia votum obedientiae proprie se extendit ad actus propinquos finis religionis: quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est: et inde etiam est, quod votum obedientiae est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiae voluntariam paupertatem, et continentia etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui praefertur etiam ipsi virginitati ex voto observatae: dicit enim

August. in libro de Virg. *(cap. 46.)*: «Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem praeferre monasterio [al. *Martyrio*] ».

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiae includitur in ipsa Christi sequela: qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem; et ideo magis pertinet ad perfectionem, quam votum paupertatis; quia, ut Hieronymus dicit super Matth. *(cap. 19. sup. illud: Ecce nos reliquimus etc.)*, « id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit: *Et secuti sumus te* ».

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur, quod continentia praeferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri, et argenti, quae pondere mensurantur: vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est *(q. 155. art. 4. ad 1.)*.

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiae non potest cum religioso dispensare, ut nulli praelato teneatur obedire in his, quae ad per fectionem vitae pertinent: non enim potest eum a sua obedientia eximere: potest tamen eum eximere ab inferioris praelati subjectione; quod non est in voto obedientiae dispensare.

ARTICULUS IX. 892

UTRUM RELIGIOSUS SEMPER PECCET MORTALITER TRANSGREDIENDO EA QUAE SUNT IN REGULA.

(Supr. q. 88. art. 18. ad 4. et 4. Dist. 38. q. 1. art. 4. q. 1. ad 5. et Quodl. 1. art. 20.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula: facere enim contra votum est peccatum damnabile; ut patet per id quod Apost. dicit, 1. Timoth. 5., quod *viduae quae volunt nubere, damnationem habent; quia primam fidem irritam fecerunt:* sed religiosi voto professionis ad regulam astriguntur; ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quae in regula continentur.

2. Praeterea. Regula imponitur religioso, sicut lex quaedam: sed ille qui transgreditur praeceptum legis, peccat mortaliter; ergo videtur, quod monachus transgrediens ea quae sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Praeterea. Contemptus inducit peccatum mortale: sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare; ergo videtur, quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed contra est, quod status religionis est securior, quam status saecularis vitae; unde Gregor., in princ. Mor. *(in epist. ad Leand. Episc. sup. exposit. lib. Job. cap. 1.)*, comparat vitam saecularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo: sed si quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum; non ergo quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod in regula continetur aliquid *dupliciter*, sicut ex dictis patet *(art. 7. huj. q. ad 1. et 2.)*: *uno modo* sicut finis regulae; puta ea quae pertinent ad actus virtutum; et horum transgressio, quantum ad ea quae cadunt communiter sub praecepto, obligat ad mortale; quantum vero

ad ea quae excedunt communiter necessitatem praecepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum; quia, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q.)*, religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere; cui contrariatur perfectionis contemptus: *alio modo* continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium; sicut sunt omnes exteriores observantiae; inter quas sunt quaedam, ad quas obligatur religiosus ex voto professionis: votum autem professionis respicit principaliter *tria* praedicta, scilicet: *paupertatem, continentiam,* et *obedientiam:* alia vero omnia ad haec ordinantur; et ideo *transgressio horum trium obligat ad mortale:* aliorum autem transgressio non obligat ad mortale: nisi vel propter contemptum regulae, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam: *vel* propter praeceptum, sive oretenus a Praelato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiae votum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia, quae sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis; unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, idest tendere ad hoc, ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar; et hoc tollitur per contemptum: in quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur, nisi id quod est contra praeceptum regulae: transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale; quia, sicut dictum est *(art. 7. huj. q. ad 2.)*, hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est *(1-2. q. 88. art. 3.)*, inquantum impedit ea, quibus aliquis disponitur ad observanda principalia praecepta legis Christi, quae sunt praecepta charitatis: in aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Praedicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam; quia per hunc modum ad talia observanda obligantur: qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quae continentur in lege, traduntur per modum praecepti; sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam; sicut ergo in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulae.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis, vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis, vel regulae: et ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam; quando autem e converso propter aliquam particularem causam; puta: concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis, vel regulae, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa, vel alia simile peccatum iteret: sicut et August. dicit in lib. de Nat., et Gr. *(cap. 29. a med.)*, quod « non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiae »; frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. 18.: *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

ARTICULUS X. 893

UTRUM RELIGIOSUS EODEM GENERE PECCATI GRAVIUS PECCET, QUAM SAECULARIS.

(Supr. q. 184. art. 8. et 4. Dist. 14. q. 1. art. 5. q. 3. ad 3.).

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod religiosus eodem generi peccati non gravius peccet, quam saecularis: dicitur enim 2. Paralip. 30.: *Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt:* sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam saeculares, qui ex parte se, et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 20.);* ergo videtur, quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. Praeterea. Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur: dicitur enim 2. Paralip. 19.: *Impio praebes auxilium, et his qui oderunt Dominum, amicitia jungeris: et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te:* religiosi autem plura bona opera faciunt, quam saeculares; ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Praeterea. Praesens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi 3.: *In multis offendimus omnes;* si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis saecularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis, quam saeculares; et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed contra est, quod de majori malo magis videtur esse dolendum: sed de peccatis eorum, qui sunt in statu sanctitatis, et perfectionis, maxime videtur esse dolendum: dicitur enim Jerem. 23.: *Contritum est cor meum in medio mei;* et postea subdit: *Propheta namque, et Sacerdos polluti sunt; et in domo mea inveni malum eorum;* ergo religiosi, et alii qui sunt in statu perfectionis, caeteris paribus, gravius peccant.

Respondeo dicendum, quod *peccatum, quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato saecularium ejusdem speciei tripliciter: uno modo,* si sit contra votum religionis: puta si religiosus fornicetur, vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra praeceptum divinae legis: *secundo,* si ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, qui est sublimatus ad statum perfectionis: sicut Apost. dicit ad Hebr. 10. quod *fidelis graviora meretur supplicia* ex hoc, quod peccando *Filium Dei conculcat* per contemptum; unde et Dominus conqueritur Jerem. 11.: *Quid est, quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa?: tertio modo* peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum: quia ad vitam ejus plures respiciunt; unde dicitur Jerem. 23.: *In Prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.* Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suae professionis, committat absque scandalo, puta, in occulta, levius peccat eodem genere peccati, quam saecularis: quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus

bonis, quae facit, et si sit mortale, facilius ab eo resurgit: primo quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum; quae etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur: unde super illud Ps. 36.: *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origen. *(hom. 4. in hunc Psal.)*: « Injustus si peccaverit, non poenitet, et peccatum suum emendare nescit: justus autem scit emendare, scit corrigere: sicut ille qui dixerat: *Nescio hominem*, paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit: *Peccavi, et malum coram te feci* »; juvatur etiam a sociis ad resurgendum secundum illud Eccle. 4.: *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur: Vae soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his, quae per infirmitatem, vel ignorantiam committuntur, non autem de his quae committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Josaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanae affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum, quod justi non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, a quo de facili revelantur: si autem perveniant ad hoc, quod ex contemptu peccant, efficiuntur pessimi, et maxime incorrigibiles, secundum illud Jerem. 2.: *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti: Nom serviam. In omni colle sublimi, et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix;* unde Augustinus dicit in Epist. ad plebem Hipponensem *(147. nunc 78.)*: « Ex quo Deo servire coepi, quomodo difficile sum expertus meliores, quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus pejores, quam qui in monasteriis ceciderunt ».

QUAESTIO CLXXXVII.

DE HIS QUAE COMPETUNT RELIGIOSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae competunt religiosis.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum liceat eis docere, praedicare, et alia hujusmodi facere.
Secundo. Utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere.
Tertio. Utrum teneantur manibus operari.
Quarto. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere.
Quinto. Utrum liceat eis mendicare.
Sexto. Utrum liceat eis vestimenta caeteris viliora deferre.

ARTICULUS I. 894

UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DOCERE, PRAEDICARE, ET ALIA HUJUSMODI FACERE.

(Opusc. 18. cap. ult. et opusc. 19.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat docere, praedicare, et alia hujusmodi facere: dicitur enim 7. q. 1. *(cap.: Hoc nequaquam)* in quodam Statuto Constantinopolitanae Synodi *(vid. Conciliabolum Constantinopol. A. C. 879. tom. 9. Concil.)*: « Vita monachorum subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios »: Hieronymus etiam dicit ad Riparium, et Desiderium *(lib. cont. Vigilant. cap. 6. et incipit: Multa in orbe)*: « Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium ». Leo etiam Papa dicit *(ep. 120. vel 62. vel 93. ad Theodor.)* ut habetur 16. q. 1. *(cap.: Adjicimus)*: « Praeter Domini sacerdotes nullus audeat praedicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiae nomine gloriatur »: sed non licet transgredi proprium officium, et statutum; ergo videtur, quod non liceat religiosis docere, praedicare, et alia hujusmodi facere.

2. Praeterea. In Statuto Nicaenae Synodi, quod ponitur 16. q. 1. *(cap.: Placuit)* sic dicitur: « Firmiter, et indissolubiliter omnibus praecipimus, ut aliquis monachus poenitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est: mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterium commorantem, vel si fortuito quemquam advenientem fratrum ibi mori contigerit »: sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam praedicare, et docere; ergo cum *alia sit causa monachi, et alia clerici,* ut Hieronymus dicit ad Heliodorum *(epist. 1.)*, videtur quod non liceat religiosis praedicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Praeterea. Gregorius dicit in Registro *(lib. 4. epist. 1.)*: « Nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere »: et hoc habetur 16. q. 1. *(cap. 2.)*: sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere; ergo videtur, quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire: docere autem, et praedicare pertinent ad ecclesiastica obsequia; ergo videtur quod non liceat eis praedicare, aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed contra est, quod Gregor. dicit, et habetur 16. q. 1. *(cap. 14.)*: « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod Apostolico moderamine, et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere ».

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere *dupliciter. Uno modo,* quia habet in se quod contrariatur ei, quod dicitur non licere: sicut nulli homini licet peccare; quia habet in se quilibet homo rationem, et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum; et hoc modo dicitur alicui non licere praedicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat: *vel* ratione praecepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiae non licet ascendere ad sacros ordines: *vel* propter peccatum, secundum illud Ps. 49.: *Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem *modo non est illicitum reli-*

giosis praedicare, docere, et hujusmodi facere, tum quia ex voto, et praecepto regulae non obligantur ad hoc quod ab his abstineant: tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt, stultum autem est dicere, quod per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda; et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium, quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi; quorum errorem Bonifacius Papa IV. *(tom. 5. Concil.)* rationibus supra dictis excludit dicens, et habetur 16. q. 1. *(cap. 25.)*: « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque poenitentiam, neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus injunctam sibi potestatem: sed omnino labuntur »; quod ostendit: *primo* quidem, quia non contrariatur regulae; subdit enim: « Neque enim B. Benedictus, monachorum praeceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor »; et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur: *secundo* improbat praedictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine cap. subdit: « Quanto quisque est excellentior, tanto est in illis (spiritualibus scilicet operibus) potentior »: *alio modo* dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem: et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem: in quibus tamen est distinguendum; quia ea quae sunt ordinis, committi non possunt, nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret Missam, nisi fiet sacerdos: ea vero, quae sunt jurisdictionis, committi possunt eis, qui non habent ordinariam jurisdictionem: sicut prolatio sententiae committitur ab Episcopo simplici sacerdoti; et hoc modo dicitur non licere monachis, et aliis religiosis praedicare, docere, et alia hujusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi: possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant, vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quae sunt jurisdictionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur, quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quod illud etiam Statutum Nicaeni Concilii praecipit, ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi: non autem prohibet, quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet: per hoc tamen non excluditur, quin monachi, et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione praelatorum, qui ordinariam curam habent; et praecipue illi, quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutae, ut infra dicetur *(q. 188. art. 4.)*.

ARTICULUS II. 895

UTRUM RELIGIOSIS LICEAT SAECULARIA NEGOTIA TRACTARE.

(Infr. q. 188. art. 2. ad 2. et opusc. 19. cap. 11. et Rom. 16. et 2. Tim. 2.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat saecularia negotia tractare: dicitur enim in praedicto Decreto Bonifacii Papae IV. *(cap.: Sunt nonnulli, 16. q. 1.)* quod « beatus Benedictus eos saecularium negotiorum dixit expertes fore: quod quidem Apostolicis documentis, et omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur », secundum illud 2. ad Tim. 2.: *Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis:* sed omnibus religiosis imminet, quod militent Deo; ergo non licet eis saecularia negotia exercere.

2. Praeterea. Apost. 1. ad Thessal. 4. dicit: *Operam detis, ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis;* Gloss. *(interl.):* « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitae »: sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitae; ergo non debent saecularia negotia exercere.

3. Praeterea. Super illud Matth. 11.: *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt,* dicit Hieron.: « Ex hoc ostenditur, rigidam vitam, et austeram praedicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare »: sed necessitas saecularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia; ergo non licet religiosis aliqua negotia saecularia pertractare.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Rom. ult.: *Commendo vobis Phaeben sororem nostram;* et postea subdit: *Et assistatis ei, in quocumque negotio vestri indiguerit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. praec. art. 1. et 7.),* status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam: ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi; et ideo religiosi praecipue, et propter se debent intendere ad hoc, quod Deo vacent: si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud ad Galat. 6.: *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi:* quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinae obsequuntur; unde dicitur Jacobi 1.: *Religio munda, et immaculata apud Deum, et Patrem haec est: visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum;* Gloss. *(interl.)* idest « succurrere eis qui carent praesidio, in tempore necessitatis »; est ergo dicendum, quod causa cupiditatis saecularia negotia nec monachis gerere, nec clericis licet: causa vero charitatis se negotiis saecularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando, et dirigendo; ut dicitur in Decret. Dist. 88. *(cap. 1.):* « Decrevit sancta Synodus, nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis saecularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte Episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum solicitudinem eum habere praecipiat »: eadem autem ratio est de religiosis, ac clericis: quia utrisque similiter negotia saecularia interdicuntur, ut dictum est *(in corp. art.).*

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur saecularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis saecularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas eis competit; unde dicitur 4. Reg. 4. quod Helisaeus dixit ad mulierem: *Numquid non habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiae?* Similiter etiam convenit religiosi adire regum palatia ad eos arguendos, et dirigendos: sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

ARTICULUS III. 896

UTRUM RELIGIOSI MANIBUS OPERARE TENEANTUR.

(3. Dist. 17. q. 3. art. 1. q. 4. et Quodl. 9. art. 4. et opusc. 19. cap. 4. et cap. 17. ad 1.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod religiosi manibus operari teneantur: non enim excusantur religiosi ab observantia praeceptorum: sed operari manibus est in praecepto, secundum illud 1. ad Thess. 4.: *Operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis;* unde et August. in lib. de Operibus Monach. *(cap. 30.)* dicit: « Caeterum quis ferat homines contumaces (idest religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur) saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores praedicari? »; ergo videtur, quod religiosi teneantur manibus operari.

2. Praeterea. 2. ad Thess. 3. super illud: *Si quis non vult operari, nec manducet,* dicit Gloss. *(ord. Aug. in lib. de Op. Monach. cap. 1.):* « Dicunt quidam, de operibus spiritualibus hoc Apostolum praecepisse, non de opere corporali, in quo agricolae, vel opifices laborant »; et infra *(cap. 2.):* « Sed superfluo conantur et sibi, et caeteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere »; et infra *(cap. 3.)*: « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant »: sed praecipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionys. 6. cap. Eccl. Hier.; ergo videtur, quod teneantur manibus operari.

3. Praeterea. August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 17.):* « Quid agant, qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, et psalmis, et lectionibus, et verbo Dei »: sed quod per ista non excusentur ostendit per singula; nam *primo* de oratione dicit: « Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris », illos comtemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur: *secundo* de divinis laudibus subdit: « Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt »: *tertio* subjungit de lectione: « Qui autem se dicunt lectioni vacare, nonne ibi inveniunt, quod praecipit Apostolus? Quae est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? »: *quarto* subjungit *(cap. 18.)* de praedicatione: « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes pos-

sunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut caeteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit, ut multis audientibus unus loquatur »; ergo videtur, quod religiosi non debeant cessare a manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

4. PRAETEREA. Lucae 12. super illud: *Vendite quae possidetis*, etc. dicit Gloss. *(ordin.)* : « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras; ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis, vel eleemosynam faciatis »: sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere; ergo videtur, quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere; et eleemosynas facere.

5. PRAETEREA. Religiosi praecipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari; quia statum perfectionis profitentur: sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud 1. ad Cor. 4.: *Laboramus operantes manibus nostris;* ergo videtur, quod religiosi teneantur manibus operari.

SED CONTRA. Ad praecepta observanda, quae communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi, et saeculares; sed praeceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2. ad Thess. 3.: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc.: fratrem autem nominat quemlibet Christianum (sicut et 1. Corinth. 7.: *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc.); et ibidem dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet;* non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quam saeculares.

RESPONDEO dicendum, quod labor manualis ad *quatuor* ordinatur: *primo* quidem, et principaliter ad victum quaerendum; unde primo homini dictum est *(Gen. 3.)*: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo:* et in Psalm. 127.: *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc.: *secundo* ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur: unde dicitur Eccli. 33.: *Mitte servum tuum in operationem ne vacet: multam enim malitiam docuit otiositas: tertio* ordinatur ad concupiscentiae refraenationem, inquantum per hoc maceratur corpus; unde 2. ad Corinth. 6., dicitur: *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate: quarto* autem ordinatur ad eleemosynas faciendas; unde dicitur ad Ephes. 4.: *Qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti;* secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarius ad talem finem; quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest; et ideo qui non habet, aliunde, unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis.

Et hoc significant verba Apostoli dicentis: *Qui non vult operari, nec manducet:* quasi diceret: « Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum »; unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari; et eadem ratio est de illis, qui non habent alias, unde licite vivere possint: non enim intelligitur aliquis posse facere, quod non licite facere potest; unde et Apostolus non invenitur opus manuum praecepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum, qui illicite victum acquirebant: nam *primo* quidem praecipit Apostolus opus manuale ad evitandum furtum; ut patet ad Ephes. 4.: *Qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manibus suis: secundo* ad vitandam cupiditatem alienarum rerum; unde dicitur 1. ad Thessal. 4.: *Operemini manibus vestris,*

sicut praecepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos, qui foris sunt: tertio ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt; unde 2. adThessal. 3. dicit: *Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes,* Gloss. *(ord.)* « qui foeda curae necessaria sibi provident »: *his autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent;* unde Hieron. dicit super epist. ad Gal. *(in Proem. libri 2. commentar. sup. hanc. epist.),* quod Apostolus hoc dixit, « non tam officio docentis, quam vitio gentis ». Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant: vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere: quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum: quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale: maceratur enim caro per jejunia, et vigilias: et otium tollitur per meditationes Sacrarum Scripturarum, et laudes divinas; unde super illud Psal. 118.: *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum,* dicit Gloss. *(ord.)*: « Non est otiosus, qui verbo Dei tantum studet: nec pluris est, qui extra operatur, quam qui studium cognoscendae veritatis excercet »; et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec saeculares, nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur; sicut Hieron. dicit in epist. *(4.)* ad Rusticum monachum: « Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque operis labore [al. *opere vel labore*] suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animae salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus »: inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate praecepti: nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret: in quo casu obligarentur similiter religiosi, et saeculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud, quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud 2. ad Thessal. 3.: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante,* dicit Gloss. *(interl.)* « aliter quam ordo naturae exigit »: loquitur autem de his, qui ab opere manuali cessabant; unde et natura manus homini dedit loco armorum, et tegumentorum, quae aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus haec, et alia omnia necessaria conquirat; ex quo patet, quod communiter ad hoc praeceptum tenentur et religiosi, et saeculares, sicut ad omnia alia legis naturalis praecepta: non tamen peccant, quicumque manibus non operantur: quia ad illa praecepta legis naturae, quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli: sed sufficit quod unus vacet huic officio, et alius alii, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam judices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 12.: *Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus?* etc.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur ab August. in lib. de Oper. Monach., in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant, non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit, Matth. 6.: *Ne solicitis sitis animae vestrae, quid manducetis*: nec tamen per haec

verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint, quod patet per hoc quod subdit: *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant:* hoc autem non magis pertinet ad religiosos, quam ad saeculares. Quod patet ex *duobus: primo* quidem ex ipso modo loquendi, quo Apostol. utitur, dicens: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate:* fratres enim omnes Christianos vocat: nondum enim erant tunc temporis religionis institutae: *secundo,* quia religiosi non tenentur ad alia, quam saeculares, nisi propter regulae professionem, et ideo si in statutis regulae non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam saeculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus, quae ibi tangit August. potest aliquis vacare *dupliciter: uno modo,* quasi deserviens utilitati communi: *alio modo,* quasi insistens utilitati privatae; illi ergo qui praedictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, *duplici* ratione: *primo* quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera: *secundo,* quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his, quorum utilitati deserviunt: illi vero qui praedictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur: nec etiam fit eis debitum, ut de stipendiis fidelium vivant: et de talibus loquitur August.: quod enim dicit: « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant », manifestum est quod non potest intelligi de his, qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his, qui psalmos, vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione, et oratione, referendum est ad orationes, et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt; unde non dicit: *Qui dicunt se vacare doctrinae, vel instructioni;* sed: *Qui dicunt se vacare lectioni:* similiter etiam de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit ad unum, vel ad paucos per modum privatae admonitionis; unde signanter dicit: *Si alicui sermo erogandus est:* nam, sicut Gloss. *(interl. sup. illud: Sermo meus, et praedicatio)* dicit 1. ad Cor. 2., « sermo est, qui privatim fit; praedicatio, quae fit in communi ».

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub praecepto: non autem aliter, ut dictum est *(in corp. art.),* et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum, quod hoc, quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis: necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud 1. Corinth. 4.: *Laboramus operantes manibus nostris,* dicit Gloss. *(interl.)* « quia nemo dat nobis »: supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur, 1. ad Corinth. 9., ubi dicit Apostolus, quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apostolus *tribus* de causis: *primo* quidem, ut occasionem praedicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia praedicabant; unde dicit 2. ad Corinth. 11.: *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem,* etc.: *secundo* ad evitandum gravamen eorum, quibus praedicabat: unde dicit, 2. ad

Corinth. 12.: *Quid minus habuistis prae caeteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?*: *tertio* ad dandum exemplum operandi otiosi; unde 2. ad Thess. 3., dicit: *Nocte, et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos:* quod tamen Apostolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie praedicandi, sicut Athenis, ut August. dicit in lib. de Op. Monach. *(cap. 18.)*: non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes; unde nec alii Apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV. 897

UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DE ELEEMOSYNIS VIVERE.

(Opusc. 18. art. 7.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere: Apostolus enim, 1. ad Timoth. 5., praecipit, ut viduae quae possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiae, ut *Ecclesia sufficiat illis, quae vere viduae sunt;* et Hieronymus dicit ad Damas. Papam *(ut cit. q. 185. art. 7. arg. 3.)*, quod « qui bonis parentum, et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium profecto committunt; et per abusionem talium judicium sibi manducant, et bibunt »: sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi; ergo videtur, quod peccent eleemosynas pauperum comedendo.

2. Praeterea. Vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata praedicantibus Evangelium pro suo labore, vel opere, secundum illud Matth. 10.: *Dignus est operarius cibo suo:* sed praedicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad praelatos, qui sunt pastores, et doctores; ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Praeterea. Religiosi sunt in statu perfectionis: sed perfectius est dare eleemosynas, quam accipere: dicitur enim Act. 20.: *Beatius est magis dare, quam accipere;* ergo non debent de eleemosynis vivere; sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Praeterea. Ad religiosos pertinet impedimenta virtutis, et occasiones peccati vitare: sed acceptio eleemosynarum praebet occasionem peccati, et impedit virtutis actum; unde super illud 2. ad Thess. ult.: *Ut nosmetipsos formam daremus vobis,* dicit Glossa *(ordin. Ambros.)*: « Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se »: dicitur etiam Exod. 23.: *Ne accipias munera, quae excaecant prudentes, et subvertunt verba justorum:* et Prov. 22. dicitur: *Qui accipit mutuum, servus est foenerantis;* quod est religioni contrarium; unde super illud 2. ad Thess. ult.: *Ut nosmetipsos formam daremus,* etc. dicit Glossa: « Religio nostra ad libertatem homines advocat »; ergo videtur, quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Praeterea. Religiosi praecipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem; unde Apostol. dicit ad Philip. 3.: *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus:* sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit, 2. ad Cor. 11., et ne scandalum poneretur infirmis, ut patet 1. ad Cor. 9.; ergo videtur, quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere, ne de eleemosynis vivant; unde et August.

dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 28.)*: « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur, et infirmis offendiculum ponitur; et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam, et arctam viam regnum Dei quaerere ».

Sed contra est, quod, sicut Gregorius dicit in 2. Dialog. *(cap. 1.)*, « B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quae a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum, parentesque reliquerat »; et tam validus corpore existens, non legitur de labore manuum quaesivisse victum; ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

Respondeo dicendum, quod unicuique licet vivere de eo, quod suum est, vel sibi debitum: fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis; et ideo religiosi, et clerici, quorum monasteriis, vel ecclesiis ex munificentia principum, vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatae, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere; unde et similiter, si aliqua mobilia religiosis a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere: stultum enim est dicere, quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam: sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc, quod liberius religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus praedictorum donorum illicitus, si ad actibus religiosis desisterent: quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum, qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid *dupliciter*. *Uno modo* propter necessitatem, quae *facit omnia communia*, ut Ambrosius dicit *(colligitur ex serm. 64. de Temp.)*: ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere; quae quidem necessitas potest esse *tripliciter*: *primo* quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit, quod non possint sibi labore manuum victum quaerere: *secundo*, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat; unde August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 17.)*, quod « bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur; ut horae, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate »: *tertio* propter pristinam conversationem eorum, qui non consueverant manibus laborare: unde August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 21.)*, quod « si habebant aliquid in saeculo, quo facile sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas, et ferenda: solent enim tales delicatius educati, laborem operum corporalium sustinere non posse ». *Alio modo* efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud 1. ad Cor. 9.: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis: *primo* quidem, si praedicent auctoritate Praelatorum: *secundo*, si sint ministri altaris; quia ut dicitur 1. ad Cor. 9.: *Qui altari deserviunt, cum altari participant;* ita et Dominus ordinavit his, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere; unde et August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 21.)*: « Si Evangelistae sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem »; et hoc ideo, quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium: *tertio*, si insistant

studio Sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae; unde Hieron. dicit contra Vig. *(cap. 5. et incipit: Multa in orbe)*: « Haec (undique) in Judaea usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, Synagogarum, et totius orbis foveantur ministeriis »: *quarto,* si bona temporalia quae habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere; unde August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 25.)*, quod « his qui relicta, vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia, et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandae vitae eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet; qui laudabiliter agunt, si manibus operentur: quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum (ut ibid. subditur) in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit, omnium enim Christianorum una respublica est ». Si vero aliqui sint religiosi, qui absque necessitate, et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quae dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum; unde August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 22.)*: « Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione, et plebejo labore; de quibus non apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem, et laboriosam fugentes, vacui pasci, atque vestri voluerint, et insuper honorari ab eis, a quibus contemni, contemnique consueverant; tales ergo se, quominus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, praeteritae quippe vitae consuetudine convincantur »; et postea subdit *(cap. 25.)*: « *Si nolunt operari, non manducent:* neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur: nullo enim modo decet, ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati ».

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae sunt intelligendae tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri: tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod praelatis competit praedicatio ex officio: religiosis autem potest competere ex commissione: et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud 2. ad Timoth. 2.: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere;* ubi dicit Gloss. *(ord.)* « idest Praedicatorem, qui in agro Ecclesiae, ligone verbi Dei excolit corda auditorum »: possunt etiam de Evangelio vivere, qui praedicatoribus ministrant; unde super illud ad Rom. 15.: *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis,* dicit Gloss. *(interl.)*: « scilicet Judaeis, qui miserunt praedicatores ab Hierosolymis »: sunt et aliae causae, ex quibus alicui debetur, ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad tertium dicendum, quod, caeteris paribus, dare est perfectius, quam accipere: et tamen dare, vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitae, melius est, quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet *(q. 186. art. 3. ad 6.)*.

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate, et necessi-

tate, praestat occasionem peccati: quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet *(in corp. art.)*.

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas, et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Pharisaeorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, Matth. 15.: sed si non esset evidens necessitas, et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum: idem tamen scandalum imminere potest de his, qui facultatibus communibus otiose utuntur.

ARTICULUS V. 898

UTRUM RELIGIOSIS LICEAT MENDICARE.

(Lib. 3. Contr. g. cap. 135. et Quodl. 7. art. 18. ad 7. et opusc. 17. cap. 14. 15. et 16. et opusc. 19. cap. 7.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod religiosis non liceat mendicare: dicit enim August. in lib. de Oper. Monach. *(cap. 28.)*: « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias »; et postea subdit: « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis »; ergo videtur, quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Praeterea. 1. ad Thess. 4. dicitur: *Operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis;* ubi dicit Gloss. *(ord. Petri Lomb.)*: « Ideo opus est agendum, et non otiandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles: et non desiderabilis rem alterius, nedum rogetis, vel tollatis aliquid »; et 2. ad Thess. 3. super illud: *Si quis non vult operari,* etc., dicit Gloss. *(ord. August. lib. de op. Monach. cap. 3.)*: « Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere »: sed hoc est mendicare; ergo videtur, quod illicitum sit, praetermisso opere manuali, mendicare.

2. Praeterea. Illud quod est in lege prohibitum, et justitiae contrarium, non competit religiosis: sed mendicare est prohibitum in lege divina: dicitur enim Deuter. 15.: *Omnino indigens, et mendicus non erit inter vos:* et in Psal. 36.: *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem:* secundum etiam Jura Civilia punitur validus mendicans, ut habetur Codice de mendicantibus validis; ergo non competit religiosis mendicare.

4. Praeterea. *Verecundia est de turpi actu,* ut Damasc. dicit *(lib. 2. Orth. Fid. cap. 15.)*: sed Ambros. dicit in lib. de Offic. *(cap. 30.)*, quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales;* ergo mendicare est turpe; non ergo religiosis competit.

5. Praeterea. Maxime de eleemosynis vivere competit praedicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est *(art. praec.)*: eis tamen non competit mendicare, quia super illud 2. ad Timoth. 2.: *Laborantem agricolam,* etc., dicit Glossa *(ord. sup. illud: De fructibus percipere)*: « Vult Apostolus, ut Evangelista intelligat, quod necessaria sumere ab eis, in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas »; ergo videtur, quod religiosis non competat mendicare.

Sed contra. Religiosis competit vivere ad imitationem Christi: sed Christus mendicavit, secundum illud Psal. 39.: *Ego autem mendicus sum, et*

pauper; ubi dicit Gloss. *(ord. Cassiod.):* « Hoc dixit Christus de se ex forma servi »; et infra: « Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit »; et in Psal. 69.: *Ego egenus, et pauper sum:* ubi dicit Gloss. *(interl. et ord. Cassiod.):* « Egenus, idest petens; et pauper, idest insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo »; et Hieronymus dicit in quadam epistola: « Cave, ne Domino tuo mendicante (scilicet Christo) alienas divitias congeras »; ergo conveniens est religiosis mendicare.

Respondeo dicendum, quod circa mendicationem *duo* possunt considerari. *Unum* quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet sibi quamdam abjectionem conjunctam: illi enim videntur abjectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed intantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere; et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt, quae ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt: sicut enim infirmitas, quae est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea, quae in frigiditate excedunt: ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea, quae multum abjecta videntur; et ideo dicitur in Decr. de Poenit. Dist. 2. *(cap.: Si quis semel):* « Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiae, et humanae gloriae vitium curari poterit »; unde Hieronymus in Epist. ad Oceanum *(q. 30. cap. 4.)* commendat Fabiolam de hoc, quod optabat « ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet »; quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam a servis suis, eleemosynas accepisse: et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum *(lib. 5. libello 6.),* quod gratias egit de hoc, quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere; unde et in poenitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes: sed qui humilitas, sicut et caeterae virtutes, absque discretione esse non debet, ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere; ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis: *alio modo* potest considerari mendicitas ex parte ejus, quod quis mendicando acquirit; et sic ad mendicandum potest homo ex *duobus* induci: *uno modo* ex cupiditate habendi divitias, vel victum otiose: et talis mendicitas est illicita: *alio modo* ex necessitate, vel utilitate: ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet: ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur eleemosynae pro constructione pontis, vel ecclesiae, vel quibuscumque aliis operibus, quae vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiae; et hoc modo mendicitas est licita, sicut saecularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quod prima Glossa loquitur de petitione, quae fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli: alia autem Glossa loquitur de illis, qui absque omni utilitate, quam faciunt, necessaria petunt, ut otiosi vivant: non autem otiose vivit, qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo praecepto legis divinae non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus, ne tam tenaces sint, ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur: lex autem civilis imponit poenam

validis mendicantibus, qui non propter utilitatem [al. *debilitatem*], vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod *duplex* est turpitudo: *una* inhonestatis: *alia* exterioris defectus: sicut turpe est homini esse infirmum, vel pauperem; et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est *(in corp. art.)*.

Ad quintum dicendum, quod praedicantibus ex debito debetur victum ab his, quibus praedicant: si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint ad majorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI. 899

UTRUM LICEAT RELIGIOSIS VILIORIBUS VESTIBUS UTI QUAM CAETERI UTANTUR.

(Opusc. 19. cap. 8.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti, quam caeteris: quia secundum Apost. 1. ad Thessal. ult.: *Ab omni specie mala abstinere debemus:* sed vilitas vestium habet speciem mali: dicit enim Dominus, Matth. 7.: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium;* et super illud Apocal. 6.: *Ecce equus pallidus,* etc., dicit Gloss. *(ord. sup. illud: Et ecce equus niger)*: « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas haereses se posse proficere, praemittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri, et rufi equi, pervertendo fidem »; ergo videtur, quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Praeterea. Hieron. dicit ad Nepot. *(epist. 2.)*: « Vestes pullas (idest nigras), aeque devita, ut candidas: ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet »; ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum, quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles, quam pretiosas.

3. Praeterea. Religiosi maxime intendere debent operibus poenitentiae: sed in operibus poenitentiae non est utendum exterioribus signis tristitiae, sed magis laetitiae signis: dicit enim Dominus, Matth. 6.: *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes;* et postea subdit: *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava;* quod exponens August. in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 12.)* dicit: « In hoc capitulo maxime advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit »; ergo videtur, quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est, quod Hebr. 11. Apostolus dicit: *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis:* Gloss. *(interl.)* « ut Helias, et alii »; et in Decret. 21. q. 4. *(cap.: Omnis jactantia)* dicitur: « Si inventi fuerint deridentes eos, qui vilibus, et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur: priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri, ac vili veste conversabatur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut Aug. dicit in 3. de Doctr. Christ. *(cap. 12.)*, « in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est »: ad quam discernendam attendendum est, quod habitus vilis,

et incultus *dupliciter* potest considerari: *uno modo,* prout est signum quoddam dispositionis, vel status humani: quia, ut dicitur Eccli. 19.: *Amictus.... hominis enuntiat de illo;* et secundum hoc vilitas habitus est *quandoque* signum tristitiae; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti; sicut e converso in tempore solemnitatis, et gaudii utuntur cultioribus vestimentis; unde et poenitentes vilibus vestibus utuntur: ut patet Jonae 3. de Rege, qui *indutus est sacco;* et 3. Reg. 21., de Achab, qui *operuit cilicio carnem suam: quandoque* vero est signum contemptus divitiarum, et mundani fastus; unde Hieron. dicit ad Rusticum monach. *(epist. 4.):* « Sordidae vestes candidae mentis indicia sint: vilis tunica contemptum saeculi probet, ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus, sermoque dissentiat »; et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium: quia religio est status poenitentiae, et contemptus mundanae gloriae: sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter *tria: uno modo* ad sui humiliationem: sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur: ita ex humilitate vestium humiliatur; unde de Achab, qui carnem suam cilicio induit, dixit Dominus ad Heliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur 3. Reg. 21.: *alio modo* propter exemplum aliorum; unde super illud Matth. 3.: *Habebat vestimentum de pilis camelorum,* etc., dicit Gloss. *(ordin.):* « Qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit »: *tertio modo* propter inanem gloriam; sicut Aug. dicit *(lib. 2. de Serm. Dom. in monte cap. 12.),* quod « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia »; duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti: tertio vero modo vitiosum est: *alio* autem *modo* potest considerari habitus vilis, et incultus, secundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia: et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanae gloriae; et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant; unde Aug. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 24.),* quod « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi ».

Ad secundum dicendum, quod Hieron. ibi loquitur de vestibus vilibus, quae deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam, quod praecipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit; unde Chrysost. dicit super Matth. *(hom. 19. et 13. in op. imperf.):* « Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo »; quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum: nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim et bene, et male fieri; unde August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(cap. 12.),* quod « qui in professione Christianitatis inusitato squalore, et sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex caeteris ejus operibus potest cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an ex ambitione aliqua faciat »: maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suae professionis, qua contemptum mundi profitentur.

QUAESTIO CLXXXVIII.

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de differentia religionum.

Circa quam quaeruntur octo.

Primo. Utrum sint diversae religiones, vel una tantum.

Secundo. Utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae.

Tertio. Utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum.

Quarto. Utrum possit institui aliqua religio ad praedicandum, et hujusmodi opera exercenda.

Quinto. Utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiae.

Sexto. Utrum religio, quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea, quae ordinatur ad vitam activam.

Septimo. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

Octavo. Utrum religio solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I. 900

UTRUM SIT TANTUM UNA RELIGIO.

(Infr. art. 6. corp.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non sit nisi una tantum religio: in eo enim quod totaliter, et perfecte habetur, diversitas esse non potest; propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in 1. habitum est *(q. 6. art. 2. 3. et 4.)*; sed, sicut Gregor. dicit super Ezechiel. *(hom. 20.)*, « cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est », sine qua religio esse non dicitur; ergo videtur, quod religiones non sint multae, sed una tantum.

2. Praeterea. Ea quae essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens: sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est *(q. 166. art. 6. et 7.)*; ergo videtur, quod ipsae religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Praeterea. Status perfectionis convenit et religiosis, et episcopis, ut supra habitum est *(q. 185. art. 5. et 7.)*: sed episcopatus non diversificatur specie, sed unus, ubicumque fuerit; unde Hieron. dicit ad Evagrium Episcopum *(epist. 85.)*: « Ubicumque fuerit Episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti est, ejusdem et sacerdotii »: ergo pari ratione una sola est religio.

4. Praeterea. Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest: sed ex diversitate religionum videtur quaedam posse confusio induci in populo christiano, ut quaedam decretalis dicit *(cap.: Ne ni-*

mia, de religiosis domib.); ergo videtur, quod non debeant esse diversae religiones.

Sed contra est, quod in Ps. 14. scribitur ad ornatum reginae pertinere, quod *sit circumamicta varietate*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. praec. art. 2. et q. 186. art. 7.)*, status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis: sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideo religiones distingui possunt *dupliciter*: *uno modo* secundum diversitatem eorum, ad quae ordinantur; sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos, vel redimendos captivos: *alio modo* potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum: puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi: sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas, quae attenditur secundum diversos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quae attenditur secundum diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet praebere ad serviendum Deo; unde ex hac parte non est diversitas inter religiones; ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud: est autem diversitas secundum diversa, in quibus homo Deo servire potest, et secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad secundum dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quaedam principalia, ad quae omnia alia reducuntur, ut supra dictum est *(q. 186. art. 7. corp. et ad 2.)*: ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest: puta ad votum continentiae servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi; et secundum hoc patet, quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis; tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet *(in corp. et q. 186. art. 7. ad 2.)*.

Ad tertium dicendum, quod in his quae ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est *(q. 184. art. 7.)*: agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quae patiuntur, sunt diversa; unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversae.

Ad quartum dicendum, quod confusio opponitur distinctioni, et ordini; sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem, et eodem modo diversae religiones essent absque necessitate, et utilitate; unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est, ne nova religio, nisi auctoritate summi Pontificis, instituatur.

ARTICULUS II. 901

UTRUM ALIQUA RELIGIO INSTITUI DEBEAT AD OPERA VITAE ACTIVAE.

(Opusc. 29. cap. 1. princ.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nulla religio institui debeat ad opera vitae activae: omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum,

ut ex supra dictis patet *(q. 184. art. 5.)*: sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum: dicit enim Dion. 6. cap. Eccl. Hier. *(ante med.)*, quod « nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus *(idest contemplationibus)* ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem »; ergo videtur, quod nulla religio institui possit ad opera vitae activae.

2. Praeterea. Idem judicium videtur esse de monachis, et canonicis regularibus, ut habetur extrav. de Postul. cap. *Ex parte*, et de Statu Monach. cap. *Quod Dei timorem*: dicitur enim, quod « a sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti »: et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis: sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam: unde Hieron. dicit ad Paulin. *(epist. 13.)*: « Si cupis esse quod diceris monachus *(idest solus)* quid facis in urbibus? »; et idem habetur extrav. de Renunt. cap. *Nisi cum pridem*, et de Regular. cap. *Licet quibusdam*; ergo videtur, quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

3. Praeterea. Vita activa ad praesens saeculum pertinet: sed omnes religiosi saeculum deserere dicuntur; unde Greg. dicit super Ezech. *(hom. 20.)*: « Qui praesens saeculum deserit, et agit bona quae valet, quasi jam Aegypto derelicta, sacrificium praebet in eremo »; ergo videtur, quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi 1.: *Religio munda, et immaculata apud Deum et Patrem, haec est: visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum*; sed hoc pertinet ad vitam activam; ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. praec.)*, religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quae se extendit ad dilectionem Dei, et proximi: ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quae soli Deo vacare desiderat: ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum: et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum; ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum; secundum illud Matth. 25.: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*; unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quaedam, secundum illud ad Hebr. ult.: *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*; et quia ad Religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est *(q. 81. art. 1. ad 1. et art. 4. ad 1.)*, consequens est, quod convenienter Religiones quaedam ad opera vitae activae ordinentur; unde et in Collationibus Patrum *(collat. 14. cap. 4.)*, Abbas Nesteros distinguens diversa Religionum studia, dicit: « Quidam summam intentionis suae erga eremi secreta, et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum, et coenobiorum curam; quosdam xenodochii (idest hospitalitatis) delectat obsequium ».

Ad primum ergo dicendum, quod Dei servitium, et famulatus salvatur etiam in operibus vitae activae, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est *(in corp.)*: in quibus etiam salvatur singularitas vitae, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quae ad divinum obsequium spectant: et dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei. consequens est, quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur; unde non privantur omnino fructu contemplativae vitae.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de monachis, et omnibus aliis religiosis, quantum ad ea quae sunt communia omni religioni; puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, et quod essentialia vota religionis observent, et quod a saecularibus negotiis se abstineant: sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia, quae sunt propria monasticae professioni, quae specialiter ad vitam contemplativam ordinantur; unde et in praedicta Decretali de Postulando non dicitur simpliciter, quod sit idem judicium de canonicis regularibus, quod de monachis; sed quantum ad supradicta; scilicet, « quod in forensibus causis officio advocationis non utantur »; et in Decretali inducta de Statu Monach. postquam praemiserat, quod « non putantur a consortio monachorum sejuncti canonici regulares », subditur: « Regulae tamen inserviunt laxiori »; ex quo patet, quod non ad omnia tenentur, ad quae monachi.

Ad tertium dicendum, quod *dupliciter* aliquis potest esse in saeculo: *uno modo* per praesentiam corporalem: *alio modo* per mentis affectum; unde et discipulis suis Dominus dixit *(Joan. 15.)*: *Ego elegi vos de mundo;* de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens *(Joan. 17.)*: *In mundo sunt, et ego ad te venio;* quamvis ergo religiosi, qui circa opera vitae activae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem; non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum; quia in exterioribus occupantur, non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium: *Utuntur enim hoc mundo, tamquam non utentes,* ut dicitur 1. ad Cor. 7.; unde Jacobi 1. postquam dictum est: *Religio munda, et immaculata est visitare pupillos, et viduas in tribulatione;* subditur: *Et immaculatum se custodire ab hoc saeculo,* ut scilicet affectus in rebus saeculi non detineatur.

ARTICULUS III. 902

UTRUM ALIQUA RELIGIO ORDINARI POSSIT AD MILITANDUM.

(Infr. art. 4. ad 2. et 5.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla religio ordinari possit ad militandum: omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis: sed ad perfectionem vitae christianae pertinet, quod Dominus dicit, Matth. 5.: *Ego dico vobis, non resistere malo: sed si quis percusserit te in unam maxillam praebe ei et alteram*: quod repugnat officio militari; ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Praeterea. Gravior est compugnatio corporalium praeliorum, quam concertationes verborum, quae in advocationibus fiunt: sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali de Postulando supra inducta *(art. praec. arg. 2.)*; ergo videtur, quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Praeterea. Status religionis est status poenitentiae, ut supra dictum est *(q. praec. art. 6.)*: sed poenitentibus secundum Jura interdicitur militia: dicitur enim in Decret. de Poenit. Dist. 5. *(cap. 3.)*: « Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis, post poenitentiae actionem redire ad militiam saecularem »; ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. Praeterea. Nulla Religio institui potest ad aliquid injustum: sed, sicut Isidorus dicit in lib. 18. Etymol. *(cap. 1.)*, « justum bellum est, quod ex edicto imperiali geritur »; cum ergo religiosi sint quaedam privatae personae, vi-

detur quod non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua Religio.

Sed contra est, quod Aug. dicit ad Bonifacium *(epit. 205. nunc 189.)*: « Noli existimare neminem Deo placere posse, qui armis bellicis ministrat: in his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit »: sed ad hoc institutae sunt religiones, ut homines Deo placeant; ergo nihil prohibet, aliquam Religionem institui ad militandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. praec.)*, Religio institui potest non solum ad opera vitae contemplativae, sed etiam ad opera vitae activae, inquantum pertinent ad subventionem proximorum, et obsequium Dei; non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum: potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicae defensionem; unde de Juda Machabaeo, 1. Machab. 3., dicitur, quod *praeliabatur praelium Israel cum laetitia; et dilatavit populo suo gloriam:* ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus; unde ibidem subditur, Judam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris, et legibus nostris;* et infra cap. 13. dicit Simon: *Vos, scitis, quanta ego, et fratres mei, et domus patris mei, fecimus pro legibus, et pro sanctis praelia;* unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus, et publicae salutis, vel etiam pauperum, et oppressorum, secundum illud Ps. 81.: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo *dupliciter: uno modo,* condonando propriam injuriam; et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum: *alio modo,* tolerando patienter injurias aliorum; et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere: unde Ambrosius dicit in lib. 1. de Offic. *(cap. 27.)*: « Fortitudo, quae in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena est justitia »: sicut etiam ibidem Dominus dicit: *Quae tua sunt, ne repetas;* et tamen si aliquis non repeteret ea quae sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret, homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena: et multo minus ea quae sunt Dei, non sunt negligenda; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. *(hom. 5. in op. imperf.)*, « injurias Dei dissimulare nimis est impium ».

Ad secundum dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni: non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui praelati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur, neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum; unde in Decret. Dist. 88. *(cap. 1.)* dicitur: « Decrevit Sancta Synodus, nullum deinceps Clericum aut possessiones conducere, aut saecularibus negotiis se immiscere, nisi propter curam pupillorum, etc. »; et similiter militare propter aliquid mundanum, est omni religioni contrarium: non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia saecularis interdicitur poenitentibus: sed militia, quae est propter divinum obsequium, imponitur alicui in poenitentiam; sicut patet de his, quibus injungitur ut militent in subsidium Terrae Sanctae.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum, quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum, vel Ecclesiae.

ARTICULUS IV.

903

UTRUM ALIQUA RELIGIO POSSIT INSTITUI AD PRAEDICANDUM, VEL CONFESSIONES AUDIENDUM.

(Opusc. 10. cap. 4.).

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod nulla religio possit institui ad praedicandum, vel confessiones audiendum: dicitur enim 7. q. 1. *(cap. Hoc nequaquam),* « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel praesidendi, vel pascendi alios »: et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis: sed praedicare, et confessiones audire, est pascere, vel docere alios; non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Praeterea. Id, ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est *(art. 2. et 3. praec.):* sed praedicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius praelatorum; non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Praeterea. Inconveniens videtur, quod auctoritas praedicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur: sed non est certus numerus eorum, qui in aliqua religione recipiuntur; ergo inconveniens est, quod aliqua religio instituatur ad actus praedictos.

4. Praeterea. Praedicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet 1. ad Cor. 9.; si ergo committitur praedicationis officium alicui religioni ad hoc institutae, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis: quod cedit in magnum eorum gravamen; non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Praeterea. Institutio Ecclesiae debet sequi institutionem Christi: sed Christus primo misit ad praedicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. 9., et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc. 10., et, sicut Gloss. *(ord. Bedae sup. illud: Post haec autem etc.)* ibid. dicit, « Apostolorum formam tenent Episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri », scilicet curati; ergo praeter Episcopos, et presbyteros parochiales non debet aliqua religio institui ad praedicandum, vel ad confessiones audiendum.

Sed contra est, quod in Collationibus Patrum *(collat. 14. cap. 4.),* Abbas Nesteros de diversitate Religionum loquens ait: « Quidam eligentes aegrotantium curam, alii intercessionem quae pro miseris, atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinae insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos, atque summos viros pro affectu suo, ac pietate viguerunt »; ergo sicut ad aegrotantium curam aliqua religio potest institui; ita etiam ad docendum populum per praedicationem, et alia hujusmodi opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.),* convenienter religio institui potest ad opera vitae activae, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus: magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quae pertinent ad spiritualem animae salutem, quam per ea quae pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora; unde supra dictum est *(q. 32. art. 3.),* quod eleemosynae spirituales sunt corporalibus potiores: hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum, quam zelus animarum, ut Gregor. dicit super Ezech.

(hom. 12.): majus etiam est, spiritualibus armis contra errores haereticorum, et tentationes daemonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri; et ideo convenientissimum est, ad praedicandum, et ad alia hujusmodi, quae pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti: minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philos. dicit in 1. Politic. *(cap. 3. et lib. 8. Etich. cap. 11.)*; unde quod aliquis auctoritate praelatorum praedicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum, quod sicut religiones aliquae instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiae, quibus ex officio competit, sicut dictum est *(art. praec. ad 4.)*; ita etiam religiones instituuntur ad praedicandum, et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate praelatorum superiorum, et inferiorum, ad quos ex officio pertinet; et ita subservire praelatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quod a praelatis non conceditur talibus religiosis, ut quilibet indifferenter possit praedicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus praeficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum praelatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis praelatis, qui propter hoc decimas, et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus: sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles: quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionen: ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis: non autem ita quod *eis sit tribulatio, aliis autem remissio,* ut dicitur 2. ad Cor. 8.: si tamen non invenirentur, qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii praelati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quaerere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui Episcopis in eorum officio subserviunt: non enim legitur, quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem, et locum, quo erat ipse venturus:* opportunum autem fuit, ut praeter ordinarios praelatos alii as sumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus: sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum saecularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V. 904

UTRUM SIT INSTITUENDA ALIQUA RELIGIO AD STUDENDUM.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum: dicitur enim in Psal. 70.: *Quoniam non cognovit literaturam, introibo in potentias Domini,* Gloss. *(interl.)* « idest in virtutem chri-

stianam »: sed perfectio christianae virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere; ergo eorum non est studio literarum insistere.

2. PRAETEREA. Id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur: sed studium dissensionem inducit; unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum, unde et Hieron. super Epist. ad Titum *(cap. 1. sup. illud: Et constituas per civitates)* dicit: « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum *Pauli*, ego *Apollo*, ego *Cephae* etc. »; ergo videtur, qnod nulla Religio debeat institui ad studendum.

3. PRAETEREA. Professio christianae religionis differre debet a professione Gentilium: sed apud Gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui saeculares dicuntur aliquarum scientiarum professores; non ergo religiosis competit studium literarum.

SED CONTRA est, quod Hieronymus in Epistola *(103.)* ad Paulin. invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens: « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelis »; et infra: « quidquid quaesieris, tecum scire conabor ».

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est *(art. 2. huj. q.)*, religio potest ordinari ad vitam activam, et ad vitam contemplativam: inter opera autem vitae activae principaliora sunt illa, quae ordinantur directe ad salutem animarum; sicut praedicare, et alia hujusmodi: competit ergo studium literarum religiosis *tripliciter*. *Primo* quidem quantum ad id, quod est proprium contemplativae vitae, ad quam studium literarum *dupliciter* adjuvat: *uno modo*, directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum: vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est *(q. 180. art. 4.)*, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina; unde in laudem viri justi dicitur in Psal. 1. quod *in lege Domini meditabitur die, ac nocte;* etEccli. 39. dicitur: *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in Prophetis vacabit. Alio modo* studium literarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his, qui Scripturas ignorant: sicut in Collationibus Patrum *(collat. 10. q. 3.)* legitur, quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, idest eorum, qui Deum habere humanam formam arbitrantur; unde dicit Gregor. in 6. Moral. *(cap. 17.)*, quod « nonnulli, dum plus exquirunt contemplando, quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt: et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt; et propter hoc dicitur Eccle. 2.: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam. Secundo* necessarium est studium literarum religiosis institutis ad praedicandum, et alia hujusmodi exercendum; unde Apostol. dicit ad Tit. 1. de Episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent: *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere*: nec obstat, quod apostoli absque studio literarum ad praedicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit in Epistola ad Paulin. *(q. 103.)*, « quidquid aliis exercitatio, et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus Sanctus suggerebat ». *Tertio* studium literarum religioni congruit quantum ad id, quod est omni religioni commune: valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieron. dicit ad Rusticum monachum *(epist. 4.)*: « Ama Scripturarum scientiam,

et carnis vitia non amabis »: avertit enim animum a cogitatione lasciviae, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli. 31.: *Vigilia honestatis tabefacit carnes:* valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum: unde Sap. 7. dicitur: *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius:* et 1. Machab. 12. dicitur: *Nos autem nullo horum indiguimus* (scilicet exteriorum subsidiorum) *habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt:* valet etiam ad obedientiae documentum: unde Aug. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 17.):* « Quae est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? »; et ideo manifestum est, quod congrue potest institui Religio ad studium literarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa ibi exponit illud de litera veteris legis de qua Apost. dicit 2. ad Cor. 3.: *Litera occidit;* unde *non cognoscere literaturam,* est non approbare literalem circumcisionem, et caeteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quae sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. 13.: *Inter superbos semper sunt jurgia;* sed cum charitate aedificat, et concordiam parit; unde, 1. ad Cor. 1., Apostolus cum dixisset: *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia,* postmodum subdit: *Idipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata:* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis literarum, sed de studiis dissensionum, quae per haereticos, et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quod philosophi profitebantur studia literarum quantum ad saeculares doctrinas: sed religiosis competit principaliter intendere studio literarum pertinentium ad doctrinam, quae secundum pietatem est, ut dicitur ad Tit. 1.: aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sanctam doctrinam; unde August. dicit in fine Musicae: « Nos, dum negligendos esse non existimamus, quos haeretici rationis, et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt tardius incedimus consideratione ipsarum viarum: quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae Catholicae matris optimae filios eadem refellendorum haereticorum necessitate fecisse videremur ».

ARTICULUS VI. 905

UTRUM RELIGIO, QUAE VACAT VITAE CONTEMPLATIVAE, SIT POTIOR EA, QUAE VACAT OPERIBUS VITAE ACTIVAE.

(Infr. q. 189. art. 8. et opusc. 10. cap. 4.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod religio quae vacat vitae contemplativae, non sit potior ea quae vacat operibus vitae activae: dicitur enim extrav. de Regularib. et transeuntibus ad Religionem, cap. *Licet:* « Sicut majus bonum minori bono praeponitur; ita communis utilitas speciali utilitati praefertur: et in hoc casu recte praeponitur doctrina silentio, solicitudo contemplationi, et labor quieti »: sed religio est melior, quae ad majus bonum ordinatur; ergo videtur quod religiones quae ordinantur ad vitam activam sint potiores illis quae ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Praeterea. Omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est *(art. 1. et 2. huj. q.):* sed super illud ad Hebr. 12.: *Nondum*

usque ad sanguinem restitistis, dicit Gloss. *(Aug. Serm. 17. de Verb. Apost. cap. 1.):* « Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt »: certare autem usque ad sanguinem competit religionibus, quae ad militiam ordinantur; quae tamen pertinent ad vitam activam; ergo videtur, quod hujusmodi religiones sint potissimae.

3. Praeterea. Tanto videtur esse aliqua religio perfectior, quanto est arctior: sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiae, quam sint illae, quae ordinantur ad vitam contemplativam; ergo sunt potiores.

Sed contra est, quod Dominus Luc. 10. dicit, *optimam partem* esse *Mariae;* per quam vita contemplativa significatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 1. huj. q.),* differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii; et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium: diversimode tamen utraque comparatio attenditur: nam comparatio quae est secundum finem, est absoluta; eo quod finis propter se quaeritur: comparatio autem quae est secundum exercitium, est respectiva; quia exercitium non quaeritur propter se, sed propter finem; et ideo illa religio alteri praefertur, quae ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur: si vero sit finis idem, secundario attenditur praeeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum; unde et in collationibus Patrum *(collat. 2. cap. 2.)* introducitur sententia B. Antonii, qui praetulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis; sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est *duplex: unum* quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina, et praedicatio; unde et Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 5.),* quod « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus » dicitur Psal. 144.: *Memoriam (abundantiae) suavitatis tuae eructabunt;* et hoc praefertur simplici contemplationi: sicut enim majus est illuminare, quam lucere solum: ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari: *aliud* autem opus est activae vitae, quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi, quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet *(q. 182. art. 1.);* sic ergo *summum gradum* in religionibus tenent, quae ordinantur ad docendum, et praedicandum, quae et propinquissimae sunt perfectioni Episcoporum: sicut et in aliis rebus « fines primorum conjunguntur principiis secundorum », ut Dionys. dicit 7. cap. de Div. Nom. *(lect. 4.): secundum* autem *gradum* tenent illae, quae ordinantur ad contemplationem: *tertius* est earum, quae occupantur circa exteriores actiones: in singulis autem horum graduum potest attendi praeeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere: sicut inter opera activae vitae potius est redimere captivos, quam recipere hospites; et in operibus vitae contemplativae potior est oratio, quam lectio: potest etiam attendi praeeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur, quam alia; vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones, quae instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur, quod proprie martyribus competit: nihil tamen prohibet, hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et secundum hoc praeferri aliis religiosis: sicut et opera activa interdum in aliquo casu praeferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo [al. *altitudo*] observantiarum non est illud, quod praecipue in religione commendatur, ut Beatus Antonius dicit *(in Collat. PP. collat. 2. cap. 2. et cap. 3. et 4.)*; et Isa. 58. dicitur: *Numquid tale est jejunium, quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quae « si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum », sicut Beatus Antonius dicit; et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretione sunt ejus observantiae ordinatae ad finem religionis; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi, et potus, quae pertinent ad famem, et sitim, quam per subtractionem vestium, quae pertinent ad frigus, et nuditatem, et quam per corporalem laborem.

ARTICULUS VII. 906

UTRUM HABERE ALIQUID IN COMMUNI DIMINUAT PERFECTIONEM RELIGIONIS.

(Opusc. 17. cap. 15. et opusc. 10. cap. 6.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis: dicit enim Dominus Matth. 19.: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus:* ex quo patet, quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianae vitae: sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis; ergo videtur, quod non attingant omnino ad perfectionem christianae vitae.

2. Praeterea. Ad perfectionem consiliorum pertinet, ut homo mundana solicitudine careat; unde et Apostolus, 1. ad Cor. 7., dans consilium de virginitate dicit: *Volo vos sine solicitudine esse:* sed ad solicitudinem praesentis vitae pertinet, quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum: quam quidem solicitudinem Dominus discipulis prohibet, Matth. 6., dicens: *Nolite soliciti esse in crastinum;* ergo videtur, quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianae vitae.

3. Praeterea. Divitiae communes quodammodo pertinent ad singulos, qui sunt in communitate; unde Hieronymus ad Heliodor. Episc. *(epist. 3.)*, dicit de quibusdam loquens: « Sunt ditiores monachi, quam fuerant saeculares: possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt: suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos »: sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis; ergo etiam perfectioni religionis derogat, quod aliquid in communi habeatur.

4. Praeterea. Greg. in 3. Dialog. *(cap. 14.)* narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod « cum ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu mo-

nasterii possessiones, quae offerebantur, acciperet, ille solicitus suae paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens: monachus, qui in terra possessiones quaerit, monachus non est », quod intelligitur de communibus possessionibus, quae pro communi usu monasterii ei offerebantur; ergo videtur, quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Praeterea. Dominus perfectionem religionis discipulis tradens, Matthaei 10., dicit: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via:* per quod, ut Hieronymus dicit *(in hunc loc.)*, « arguit philosophos, qui vulgo appellantur Bactroperatae: qui quasi contemptores saeculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant; ergo videtur, quod reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est, quod Prosper dicit in lib. 2. de Vita Cont. *(cap. 9.)*, et habetur 12. q. 1. *(cap. Expedit)*: « Satis ostenditur, et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communes, possideri ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 184. art. 3. et q. 158. art. 6. ad 1.)*, perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieron. super Matthaeum *(cap. 19. sup. illud: Et secuti sumus te)*: « Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus, quod perfectum est, scilicet, secuti sumus te »; paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem; unde in Collationibus Patrum *(collat. 1. cap. 7.)*, Abbas Moyses dicit: « Jejunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt »; est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quaedam charitatis impedimenta: quae sunt praecipue *tria:* quorum *primum* est solicitudo, quam secum divitiae afferunt; unde Dominus dicit, Matth. 13.: *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit: et solicitudo saeculi istius, et fallacia divitiarum suffocat verbum: secundum* autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde et Hieron. dicit super Matth. *(cap. 19. super illud: Facilius est camelum)*, quod « quia divitiae habitae difficulter contemnuntur, non dixit Dominus: Impossibile est divitem *intrare in regnum coelorum,* sed *difficile* »: *tertium* autem est inanis gloria, vel elatio, quae ex divitiis nascitur, secundum illud Ps. 48.: *Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur:* horum ergo trium *primum* a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnae, sive parvae: necesse est enim, hominem aliqualiter solicitari de acquirendis, vel conservandis exterioribus rebus: sed si res exteriores non quaerantur, vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis solicitudo non multum impedit hominem; unde nec perfectioni repugnat christianae vitae: non enim omnis solicitudo interdicitur, sed superflua, et nociva; unde super illud Matthaei 6.: *Ne soliciti sitis animae vestrae, quid manducetis, etc.*, dicit Augustinus in lib. 2. de Serm. Dom. in monte *(implic. cap. 16. sed expres. in lib. de Op. Monach. cap. 26.)*: « Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant, quidquid in Evangelii praedicatione facere jubentur »: sed abundans divitiarum possessio abundantiorem solicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur, et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium: alia vero *duo,* scilicet *amor divitiarum,* et *elatio,* seu gloriatio de di-

vitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias: differt tamen circa hoc, utrum divitiae abundantes, vel moderatae in proprio, vel in communi habeantur: nam solicitudo, quae circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat: sed solicitudo, quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quae *non quaerit, quae sua sunt,* sed communibus intendit: et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit *amor Dei usque ad contemptum sui,* habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis: sed solicitudo, quae adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem: licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinae, aut instructionis proximorum; ex quo patet, quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis: licet non totaliter excludat eam: habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis.

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic, praesupposito tali fine, paupertas major, vel minor est religioni accommoda: et tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini: manifestum est enim, quod ad exteriora, et corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum: ad contemplationem autem pauca requiruntur; unde Philos. dicit in 10. Ethic. *(cap. 8.),* quod « ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt, ac meliores, pluribus: speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget: alia vero impedimenta sunt ad speculationem »; sic ergo patet, quod religio, quae ordinatur ad actiones corporales activae vitae, puta ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis: religiones autem, quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem eis solicitudinem temporalium ingerit: tanto autem solicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto solicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. Manifestum est autem, quod majorem solicitudinem spiritualium requirit religio, quae est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam, et praedicationem, quam illa, quae est instituta ad contemplandum tantum; unde talem religionem decet paupertas talis, quae minimam solicitudinem ingerat. Manifestum est autem, quod minimam solicitudinem ingerit, conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas; et ideo tribus gradibus religionum suprapositis *triplex* gradus paupertatis competit: nam *illis* religionibus, quae ordinantur ad corporales actiones activae vitae, competit habere abundantiam divitiarum communium: *illis* autem religionibus quae sunt ordinatae ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas: nisi simul oporteat tales religiosos per se, vel per alios hospitalitatem tenere, et pauperibus subvenire: *illis* autem, quae ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus solicitudinibus expeditam; quod quidem fit, dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata conservantur: et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo: habebat enim loculos Judae commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Joan. 12. Nec

obstat, quod Hieron. dicit super Matth. *(in fin. comment. ad cap. 16.),* quod « si quis objicere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat, respondemus, quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit » ; scilicet solvendo tributum: quia inter illos pauperes praecipue erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur: dicitur enim Joan. 4., *quod discipuli abierunt in civitatem, ut cibos emerent;* et Joan. 13. dicitur, quod discipuli *putabant quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus: Eme ea quae opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret;* ex quo patet, quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo: sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est *(q. 184. art. 3. in corp. et ad 1.),* ex illo verbo Domini non intelligitur, quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et, sicut ostensum est *(q. 186. art. 8.),* minimum est inter *tria* principalia instrumenta perfectionis: nam votum *continentiae* praeeminet voto *paupertatis,* et votum *obedientiae* praefertur utrique: quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto magis est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum: sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo; sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior, quanto majorem habet paupertatem, sed quanto ejus paupertas est magis proportionata fini communi, et speciali; et, si daretur, quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectionem simpliciter: posset enim esse, quod alia religio excederet in his quae pertinent ad continentiam, et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod Dominus dicit Matth. 6.: *Nolite soliciti esse in crastinum,* non intelligitur quod nihil reservetur in futurum: hoc enim periculosum esse B. Antonius in Collationibus Patrum *(Collat. 2. cap. 2.)* ostendit, dicens, quod « privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare »; et, ut August. dicit in lib. de Oper. Monach. *(cap. 23.),* « si hoc verbum Domini: *Nolite soliciti esse in crastinum,* item intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare, qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includant, viventes in magna intentione orationum »; et postea subdit: « An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores »; et postea subdit *(cap. 24.)* : « Si enim urgeantur in Evangelio, ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent: Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis Patribus missa sunt? Cur Apostoli (sic) indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? »; quando ergo dicitur: *Nolite soliciti esse in crastinum,* secundum Hieronymum *(in hunc loc.)* sic exponitur: « Sufficit nobis praesentis temporis cogitatio: futura, quae incerta sunt, Deo relinquamus »: secundum Chrysostomum (alium auctorem) *(hom. 16. in op. imperf.)* sic: « Sufficit labor

quem pateris propter necessaria: noli superflue pro superfluis laborare »: secundum August. *(lib. 2. de Serm. Dom. in mont. cap. 17.)* sic: « Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quae significantur per crastinum, sed aeterna cogitemus ».

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieron. habet locum, ubi sunt superabundantes divitiae, quae habentur quasi propriae, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt, et lasciviunt: non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitae, qua singuli indigent: eadem enim est ratio, quod singuli utantur his quae pertinent ad necessaria vitae, et quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio; unde Gregor. ibid. subdit: « Sic metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire »: non autem legitur, quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitae sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum, quod Philos. in 1. Politic. *(cap. 5. et 6.)* dicit, panem, et vinum, et alia hujusmodi esse divitias naturales; pecunias vero divitias esse artificiales; et inde est, quod quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes; et ideo Hieron. ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam, et alias res vitae necessarias; et tamen licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his, qui ad praedicandum mittebantur ordinaverit; non tamen ea in communi conservari prohibuit: qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est *(q. 185. art. 6. ad 2. et 1-2. q. 108. art. 2. ad 3.)*.

ARTICULUS VIII. 907

UTRUM PERFECTIOR SIT RELIGIO IN SOCIETATE VIVENTIUM, QUAM AGENTIUM SOLITARIAM VITAM.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam: dicitur enim Eccle. 4.: *Melius est duos esse simul, quam unum: habent enim emolumentum societatis suae;* igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Praeterea. Matth. 18. dicitur: *Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum:* sed nihil potest esse melius quam Christi societas; ergo videtur, quod vivere in congregatione sit melius, quam ducere solitariam vitam.

3. Praeterea. Inter alia religionis vota votum obedientiae excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta: sed obedientia, et humilitas magis observantur in conversatione, quam in solitudine; dicit enim Hieron. ad Rusticum monachum *(epist. 4.)*: « In solitudine cito subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit »; e contrario autem ipse docet eum, qui in societate vivit, dicens: « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, praepositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem »; ergo videtur, quod religio in societate viventium sit perfectior ea, quae solitariam vitam agit.

4. PRAETEREA. Dominus dicit Lucae 11.: *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio:* sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes; ergo videtur, quod eorum religio non sit perfectior.

5. PRAETEREA. Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere: sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosoph. dicit in 1. Politic. *(cap. 2.)*; ergo videtur, quod agere solitariam vitam non sit perfectius, quam agere vitam socialem.

SED CONTRA est, quod August. in lib. de Oper. Monach. *(cap. 23.)*, illos sanctiores esse dicit, qui a conspectu hominum separati, nulli ad se praebent accessum, viventes in magna intentione orationum.

RESPONDEO dicendum, quod solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum; unde et in Collationibus Patrum *(collat. 1. cap. 7.)*, dicit Abbas Moyses, quod *pro puritate cordis solitudo sectanda est,* sicut et jejunia, et alia hujusmodi: manifestum est autem, quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Oseae 2.: *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus;* unde non congruit religionibus, quae sunt ordinatae ad opera vitae activae sive corporalia, sive spiritualia: nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucae 6.: *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei;* competit autem religionibus, quae sunt ad contemplationem ordinatae: considerandum est tamen, quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens: hoc autem est, cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti; et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit; quod quidem contingit *dupliciter: uno modo* ex solo divino munere: sicut patet de Joanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suae;* unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucae 1.: *alio modo* per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebr. 5.: *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, ac mali.* Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate *dupliciter: uno modo* quantum ad intellectum, ut instruatur in his, quae sunt contemplanda; unde Hieron. dicit ad Rustic. monach. *(epist. 4):* « Mihi placet, ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas »: *secundo* quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo, et correctione aliorum: quia, ut dicit Gregorius 30. Moral. super illud: *Cui dedi in solitudine domum,* cap. 12. cir. med., « quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? »; et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis: solitudo autem competit jam perfectis; unde Hieron. dicit ad Rusticum monachum *(loc. cit.)*: « Solitariam vitam reprehendimus? Minime: quippe quam saepe laudavimus: sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint »; sicut ergo id quod jam perfectum est, praeeminet ei quod ad perfectionem exercetur: ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeeminet vitae sociali: si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur, quod in aliis per exercitium acquiritur: sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Salomon ostendit, melius esse quod sint duo simul, quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent, qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur, 1. Joan 4.: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo;* sicut ergo Christus est in medio eorum, qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus, qui divinae contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his, qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam: sed illi qui jam perfecti sunt, *spiritu Dei* sufficienter *aguntur,* ut non indigeant actu aliis obedire: habent tamen obedientiam in praeparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, sicut August. dicit in 19. de Civ. Dei *(cap. 19.),* « a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium », quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: « quae sarcina si non imponatur, ut August. ibidem subdit, contemplandae veritati vacandum est », ad quam plurimum valet solitudo; et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano; unde August. dicit in lib. de Mor. Eccl. *(cap. 31.),* de his loquens: « Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Deí, cui puris mentibus inhaeserunt: videntur autem nonnullis res humanas, plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur ».

Ad quintum dicendum, quod homo potest solitarius vivere *dupliciter: uno modo,* quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam; et hoc est bestiale: *alio modo* per hoc, quod totaliter divinis rebus inhaeret; et hoc est supra hominem; et ideo Philosoph. dicit in 1. Polit. *(cap. 2.),* quod ille qui aliis non communicat est bestia, aut Deus, idest divinus vir.

QUAESTIO CLXXXIX.

DE RELIGIONIS INGRESSU, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingressu religionis.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo. Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum, debeant ingredi religionem.

Secundo. Utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum.

Tertio. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere.

Quarto. Utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.

Quinto. Utrum pueri sint recipiendi in religione.

Sexto. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu.

Septimo. Utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire.

Octavo. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam.

Nono. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.

Decimo. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis, et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS I. 908

UTRUM ILLI QUI NON SUNT IN PRAECEPTIS EXERCITATI, DEBEANT INGREDI RELIGIONEM.

(Quodl. 4. art. 2. et opusc. 17. cap. 2. usque ad 10. incl.).

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in praeceptis exercitati: Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se praecepta a juventute servasse: sed a Christo sumpsit initium omnis religio; ergo videtur, quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in praeceptis exercitati.

2. Praeterea. Greg. dicit super Ezech. *(hom. 15. et 22. Moral. cap. 14.)*: « Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat »; sed magna sunt consilia, quae pertinent ad perfectionem vitae; minora autem praecepta sunt, quae pertinent ad communem justitiam; ergo videtur, quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in praeceptis exercitati.

3. Praeterea. Sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status: sed, sicut Greg. scribit Siagrio Gallorum Episcopo *(lib. 7. Registr. epist. 112.)*, et habetur in Decret. Dist. 48. *(cap. Sicut Neophyto)*, « ordinate ad ordines ascendendum est: nam casum appetit, qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quaerit ascensum: scimus autem, quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suae humore siccentur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant »; ergo videtur, quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in praeceptis sint exercitati.

4. Praeterea. Super illud Psalmi 130: *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Gloss. *(ord.)*: « In utero matris Ecclesiae primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur, inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes: deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur: deinde quasi manibus Ecclesiae portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinae nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam Patris, idest a simplici doctrina, ubi praedicatur *Verbum caro factum*, accedamus ad *Verbum in principio apud Deum* »; et postea subdit: « Quia nuper baptizati in Sabbato Sancto quasi manibus Ecclesiae gestantur, et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten; quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur: postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare, et alia difficilia servare: multi vero hunc ordinem perverterunt, ut haeretici, et schismatici, se ante tempus a lacte separantes: unde extinguuntur »: sed hunc ordinem pervertere, videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia praeceptorum exercitati; ergo videtur, quod sint haeretici, vel schismatici.

5. Praeterea. A prioribus ad posteriora est transeundum: sed praecepta

sunt priora consiliis; quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur essendi consequentia: quicumque enim servat consilia, servat et praecepta: sed non convertitur: congruus autem ordo est, ut a prioribus ad posteriora transeatur; ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in praeceptis.

Sed contra est, quod Dominus Matthaeum publicanum, qui in observantia praeceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam: dicitur enim Lucae 5., quod *relictis omnibus, secutus est eum;* non ergo est necessarium, quod ante aliquis exerceatur in observantia praeceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet *(q. praec. art. 1.),* status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem: quod quidem fit, inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectae charitatis: haec autem sunt, quae implicant affectum hominis ad terrena: per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena; non solum impeditur perfectio charitatis; sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando; unde patet, quod religionis observantiae sicut tollunt impedimenta perfectae charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet, quod per jejunium, vigilias, et obedientiam, et alia hujusmodi retrahitur homo a peccatis gulae, et luxuriae, et a quibuscumque aliis peccatis; et ideo religionem ingredi non solum expedit his, qui sunt exercitati in praeceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his, qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent, et perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. dicit super Matth. *(cap. 19. sup. illud: Haec omnia servavi):* « Mentitur adolescens, dicens: *Haec omnia servavi a juventute mea:* si enim hoc quod positum est in mandatis: *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* opere complesset, quomodo postea audiens: *Vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus,* tristis recessisset? »: sed intelligendum est, eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus praecepti; unde Origenes super Matth. *(tract. 8. ante med.)* dicit, quod « scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset: *Vade, vende omnia quae habes,* coepit dives scalpere caput suum: et dixit ad eum Dominus: *Quomodo dicis: Feci legem, et prophetas, cum scriptum sit in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum?* et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: *Si vis perfectus esse, vade,* etc.: impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere »: quod est intelligendum de perfecta impletione hujus praecepti: imperfecte autem, et communi modo verum est, eum observasse praecepta: perfectio enim principaliter in observantia praeceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est *(q. 184. art. 3.);* ut ergo Dominus ostenderet, perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus, et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthaeum peccatorem: sed tamen Matthaeus secutus est vocantem, non autem adolescens: quia facilius convertuntur ad religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia praesumunt; quibus dicit Dominus Matth. 21.: *Publicani, et meretrices praecedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum, quod summum, et infimum *tripliciter* accipi possunt: *uno modo* in eodem statu, et in eodem homine; et sic manifestum est, quod nemo repente fit summus: quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum perveniat: *alio modo* per comparationem ad diversos status: et sic non oportet, ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat: sicut non oportet, ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur: *tertio modo* quantum ad diversas personas; et sic manifestum est, quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum, ad quod alius pervenit per totam vitam suam; unde Gregor. dicit in 2. Dialog. *(cap. 1.)*: « Omnes agnoscant, a quanta Benedictus puer conversationis gratia, et perfectione coepisset ».

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est *(implic. q. 184. art. 6.)*, ordines sacri praeexigunt sanctitatem: sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam; unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis: sed pondus religionis desiccat parietes, idest homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossae apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinae, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora; unde quod dicit, « quosdam haereticos, et schismaticos hunc ordinem pervertere », manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinae pertinere: sequitur enim: « Hic vero se servasse (scilicet praedictum ordinem), dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia; quia humiliter sentiebam; quia prius nutritus fui lacte, quod est *Verbum caro factum*, ut sic crescerem ad panem angelorum, idest ad *Verbum*, quod est *in principio apud Deum* »: exemplum autem, quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum Sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant; unde et post Pentecosten post receptionem Spiritus Sancti jejunium celebrat Ecclesia: Spiritus autem Sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam *(cap. 1. sup. illud: Et Spiritu Sancto replebitur)*: « Non coercetur aetatibus; non obitu extinguitur, non excluditur alvo matris »; et Greg. dicit in hom. Pentecostes *(30. in Evang.)*: « Implet citharaedum puerorum, et Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit »: et postea subdit: « Nulla ad discendum mora agitur in omnes quod voluerit: mox enim ut tetigerit, mentem docet »: et sicut dicitur in Eccli. 8.: *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum;* et Apost. 1. ad Thessal. 5. monet: *Spiritum nolite extinguere;* et Act. 7. contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui Sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum, quod praeceptorum *quaedam* sunt principalia, quae sunt quasi fines praeceptorum, et consiliorum; scilicet praecepta charitatis, ad quae consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis praecepta servari non possunt, sed ut per consilia perfectius observentur: *alia* vero sunt praecepta secundaria, quae ordinantur ad praecepta charitatis, ut sine quibus praecepta charitatis observari non possint omnino; sic ergo perfecta observantia praeceptorum charitatis praecedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur: hic est enim ordo finis respectu eorum, quae sunt ad finem: observantia vero praeceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia praecepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium: quia

observantia praeceptorum potest esse sine consiliis: sed non convertitur; sic observantia praeceptorum communiter sumpta praecedit ordine naturae consilia: non tamen oportet quod tempore; quia non est aliquid prius in genere, quam sit in aliqua specierum: observantia vero praeceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam praeceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale: perfectum autem naturaliter prius est imperfecto: *natura* enim, ut Boetius dicit *(lib. 3. de Consolat. prosa 10.), a perfectis sumit initium:* nec tamen oportet, quod prius observentur praecepta sine consiliis, et postea cum consiliis: sicut non oportet, quod aliquis prius sit asinus, quam homo, vel quod prius sit conjugatus, quam sit virgo; et similiter non oportet, quod aliquis prius servet praecepta in saeculo, quam transeat ad religionem: praesertim quia conversatio saecularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II. 909

UTRUM DEBEANT ALIQUI VOTO OBLIGARI AD RELIGIONIS INGRESSUM.

(Supr. q. 188. et Quodl. 3. art. 11. et opusc. 17. cap. 11. 12. et 13.).

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum: per professionem enim aliquis voto religionis adstringitur: sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum Regulam Beati Benedicti *(cap. 58.)*, et secundum Statutum Innocentii III. *(cap.: Nullus de Regularib. et Trans. etc.)*, qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum eos per professionem religioni adstringi; ergo videtur, quod multo minus adhuc in saeculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Praeterea. Greg. in Regist. *(lib. 11. epist. 15.)* dicit, et habetur in Decret. Dist. 45. *(cap. de Judaeis)* quod «Judaei non vi, sed libera voluntate, ut convertantur suadendi sunt»: sed implere id quod vovetur, necessitatis est; ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Praeterea. Nullus debet alteri praebere occasionem ruinae: unde Exodi 21. dicitur: *Si quis aperuerit cisternam, ceciderítque bos, vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium jumentorum:* sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem, et in diversa peccata; ergo videtur, quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est, quod in Ps. 75. dicitur: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro:* ubi dicit Glos. *(ord. Aug.)* quod «quaedam sunt vota propria singulorum; ut castitas, virginitas, et hujusmodi»; ad haec ergo vovenda invitat, nos Sacra Scriptura: sed Sacra Scriptura non invitat, nisi ad id quod est melius; ergo melius est, quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 88. art. 6.)* cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius, quam si sine voto fiat: tum quia vovere est actus religionis, quae habet quamdam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc, quod procedit ex voluntate obstinata in malum; ita bonum opus est laudabilius ex hoc,

quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum; et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est religionis votum: unum *solemne,* quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet praecedere annus probationis ut probat objectio: *aliud* autem est votum *simplex,* ex quo aliquis non fit monachus, vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet praecedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta: necessitas autem, quae ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine: quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum: talis autem necessitas non est vitanda: quinimmo, ut August. dicit ad Armentarium, et Paul. *(epis. 45. nunc 127.),* « felix est necessitas, quae in meliora compellit ».

Ad tertium dicendum, quod vovere religionis ingressum, est quaedam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinae, sed magis subtrahit: sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti: sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICULUS III. 910

UTRUM ILLE QUI OBLIGATUS EST VOTO AD RELIGIONIS INGRESSUM, TENEATUR INTRARE RELIGIONEM.

(Supr. q. 88. art. 3. ad 2. et Quodl. 3. art. 11.).

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem: dicitur enim in Dec. 17. q. 2. *(cap. 1.):* « Consaldus presbyter quondam infirmitate, ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit: non tamen monasterio, aut Abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiae in manu advocati refutavit: ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri »; et postea subditur: « Judicamus, et auctoritate Apostolica praecipimus, ut praefatus presbyter beneficium, ad altaria recipiat, et quiete retineat »; hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare; ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quod se ad religionis ingressum obligavit.

2. Praeterea. Nullus tenetur facere id, quod non est in potestate ipsius: sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius: sed requiritur ad hoc assensus eorum; ad quos debet transire; ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Praeterea. Per votum minus utile non potest derogari voto magis utili: sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terrae Sanctae: quod videtur esse utilis, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum; ergo videtur, quod votum, quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 5.: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim ei infidelis, et stulta promissio;* et super illud Psal. 75.: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro,* dicit Gloss. *(interl. et hab. cap.: Licet de*

voto, et voti redempt.): « Vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem redditio necessario exigitur ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 88. art. 1.)* cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his, quae ad Deum pertinent: ut autem Gregorius dicit in Epistola ad Bonifacium *(id hab. Innocent. I. epist. 2. ad Victricium can. 13. tom. 2. Concil. et Zacharias Pp. epist. 7. ad Pipin. cap. 21. tom. 6. Vid. cap Viduas, 2. 27. q. 1.)* « si inter homines bonae fidei solent contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? »; et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur; dummodo sit aliquid, quod ad Deum pertineat; manifestum est autem, quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet *(q. 186. art. 1.)*; unde relinquitur, quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit; ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante: si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex; unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere: tamen in foro conscientiae esset sibi consulendum, quod omnibus dimissis, religionem intraret; unde extrav. de Voto, et voti Redemptione, cap.: *Per tuas*, consulitur Episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut « si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet Altissimo vota sua ».

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 88. art. 3. ad 2.)* cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certae religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est, ut in illa religione recipiatur; et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam: si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suae.

Ad tertium dicendum, quod votum religionis, cum sit perpetuum, est majus, quam votum peregrinationis Terrae Sanctae, quod est temporale; et, sicut Alex. III. dicit, et habetur extrav. de Voto, et voti Redemptione, cap.: *Scripturae*: « Reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam nascitur religionis observantiam commutare »: rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum: si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud Daniel. 4.: *Peccata tua eleemosynis redime*, multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis, etiam publicae poenitentiae, ut habetur in Decr. 33. q. 1. cap.: *Admonere*: sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregor. dicit super Ezech. *(hom. 20.)*; unde legitur in vitis Patrum *(lib. 6. libello 1. n. 9.)*, quod eamdem gratiam consequuntur religiones intrantes, quam consequuntur baptizati: si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenae, nihilominus ingressus religionis utilior est, quam peregrinatio Terrae Sanctae, quantum ad promotionem in bonum, quae praeponderat absolutioni a poena.

ARTICULUS IV. 911

UTRUM ILLE QUI VOVET RELIGIONEM INGREDI, TENEATUR PERPETUO IN RELIGIONE PERMANERE.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere: melius est enim religionem non ingredi, quam post ingressum exire, secundum illud 2. Pet.: *Melius erat illis veritatem non cognoscere, quam post agnitam retroire;* et Luc. 9. dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei:* sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est *(art. praec.);* ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Praeterea. Quilibet debet vitare id, ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum: sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad saeculum redit, malum exemplum, et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum; ergo videtur, quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat, quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Praeterea. Votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis praefertur, ut dictum est *(art. praec. ad 3. et q. 88. art. 12. ad 1.):* hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi; videtur ergo, quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

Sed contra est, quod votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc, quod perpetuo in religione remaneat, praeexigit annum probationis; qui non praeexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum; ergo videtur, quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Respondeo dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit: nam *vovere voluntatis est,* ut Augustinus dicit *(implic. sup. Psal. 75. et epist. 45. ad 2. et etiam cap.: Licet, de Voto, et voti Redempt.);* intantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas, et intentio voventis; si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere: si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur: si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis; quae est, ut ingredientibus detur annus probationis; unde non tenetur perpetuo in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare religionem animo probandi, quam penitus non intrare: quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum: nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel respicere, nisi quando praetermittit id, ad quod se obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, praesertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum, et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte,

non autem activum ex parte exeuntis: quia fecit quod licitum erat facere, et quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat, ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo; quia ipse in vovendo hoc non intendit; et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri, an ei expediat in religione remanere: non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS V. 912

UTRUM PUERI SINT RECIPIENDI IN RELIGIONE.

(Supr. q. 88. art. 8. ad 2. et art. 9. et Quodl. 3. art. 11. et Quodl. 4. art. 2. et opusc. 17. cap. 3.).

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod pueri non sint recipiendi in religione; quia extrav. de Regular. et Trans. ad religionem, dicitur *(cap. 1.)*: « Nullus tondeatur, nisi legitima aetate, et spontanea voluntate »: sed pueri non videntur habere legitimam aetatem, nec spontaneam voluntatem; quia non habent perfecte usum rationis; ergo videtur, qnod non sint in religione recipiendi.

2. Praeterea. Status religionis videtur esse status poenitentiae; unde et religio dicitur a religando, vel a reeligendo, ut August. dicit 10. de Civ. Dei *(cap. 4. et lib. de Vera Relig.)*: sed pueris non convenit poenitentia; ergo videtur, quod non debeant religionem intrare.

3. Praeterea. Sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto: sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decret. 22. q. 5. cap.: *Pueri,* et cap.: *Honestum;* ergo videtur, quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Praeterea. Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione, quae posset juste irritari: sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus, vel tutoribus: dicitur enim in Decret. 20. q. 2. *(cap. 2.)* quod « si puella ante duodecim aetatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint »; illicitum est ergo pueros, praesertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere, vel obligare.

Sed contra est, quod dicit Dominus Matth. 19.: *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire,* quod exponens Origenes super Matth. *(tract. 7.)* dicit, quod « discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiae, reprehendunt eos, qui pueros, et infantes offerunt Christo: Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum; hoc ergo attendere debemus, ne aestimatione sapientiae excellentioris contemnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Jesum ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 2. huj. q. ad 1.)*, *duplex* est religionis votum: *unum* simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quae ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino, quod tamen *dupliciter* impediri potest. *Uno modo* per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extrav. de Regul. et Trans. ad religionem, cap.: *Sicut tenor;* et eadem est ratio de pueris, qui nondum habent debitum usum rationis,

per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartumdecimum annum, puellae vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturae. *Alio modo* impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat, qui non est propriae potestatis: puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino, potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr. Dist. 54. cap.: *Si servus;* et quia pueri, vel puellae infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suae vitae, poterit pater votum eorum revocare, vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere, Numer. 30.; sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto: si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto: tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit: quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit: si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum: si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. *Aliud* autem est votum solemne, quod facit monachum, vel religiosum: quod quidem subditur ordinationi Ecclesiae propter solemnitatem, quam habet annexam; et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est; professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem jam esse religiosum: et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem, sicut de Joanne Baptista legitur, Lucae 1., quod *puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis;* unde, sicut Greg. dicit in 2. Dialog. *(cap. 3.)*, « B. Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare coeperunt », quod est valde expediens, secundum illud Thren. 3.: *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua;* unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis, vel artibus, in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima aetas ad hoc, quod aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate: sed ante annos pubertatis potest esse legitima aetas ad hoc, quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est *(q. 186. art. 1. ad 4.)*; et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur: ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est *(q. 186. art. 6.)*.

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum: si tamen voto, vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis: sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod, Num. 30., non reprehenditur mulier in puellari aetate constituta, si voveat absque consensu parentum: potest tamen revocari a parentibus: ex quo patet, quod non peccat vovendo; sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est, absque praejudicio auctoritatis paternae.

ARTICULUS VI. 913

UTRUM PROPTER OBSEQUIUM PARENTUM DEBEANT ALIQUI RETRAHI AB INGRESSU RELIGIONIS.

(Supr. q. 101. art. 4. ad 3. et 4. et 3. Dist. 38. q. 2. art. 4. q. 2. ad 2. et Quodl. 3. art. 16. et Quodl. 10. art. 9. et Matth. 15.).

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis: non enim licet praetermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati: sed obsequi parentibus cadit sub necessitate praecepti, quod datur de honoratione parentum, Exod. 20.; unde et Apost. dicit, 1. ad Timoth. 5.: *Si qua vidua filios, aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, et mutuam vicem reddere parentibus:* ingredi autem religionem est liberum voluntati; ergo videtur, quod non debeat aliquis praetermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Praeterea. Major videtur esse subjectio filii ad patrem, quam servi ad dominum: quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. 9.: sed servus non potest praetermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in Decr. Dist. 54. cap.: *Si servus;* ergo multo minus potest filius obsequium patris praetermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Praeterea. Majori debito obligatur aliquis parentibus, quam his, quibus debet pecuniam: sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi: dicit enim Greg. in Regist. *(lib. 7.: Indict. 1. epist. 11.)*, et habetur in Decr. Dist. 53. *(cap.: Legem)*, quod « hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius a negotiis publicis fuerint absoluti »; ergo videtur, quod multo minus filii possint religionem ingredi, praetermisso paterno obsequio.

Sed contra est, quod Matth. 4. dicitur, quod *Jacobus, et Joannes, relictis retibus, et patre, secuti sunt Dominum;* ex quo, ut Hilarius dicit *(can. 3. in Matth.)*, « docemur Christum secuturi, et saecularis vitae sollicitudine, et paternae domus consuetudine non teneri ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(q. 101. art. 2. ad 2.)* cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi; et ideo per se eis convenit, ut filiorum curam habeant; et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino praetermissa cura filiorum, idest non proviso qualiter educari possint: dicitur enim 1. ad Tim. 5. quod *si quis suorum cura non habet, fidem negavit, et est infideli deterior:* per accidens tamen parentibus convenit, ut a filiis adjuventur; inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti; et ideo dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, praetermisso parentum obsequio, religionem intrare: si vero non sint in tali necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra praeceptum parentum; quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea, quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his quae sunt divini obsequii; et

magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 12.; unde Dominus, ut legitur Matth. 8., et Lucae 9., reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi intuitu paternae sepulturae: erant enim alii, per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysost. dicit *(hom. 28. in Matth.).*

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam; et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt praeceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam, et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet: quia etiam illi qui in saeculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod quia servitus est in poenam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini, quod alias ei competeret; ne scilicet libere de sua persona possit disponere: servus enim id quod est, domini est: sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei; quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite praetermittere, facultate existente; et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite praetermittere, ut religionem ingrediatur: si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori: propter pecuniam autem persona liberi hominis, secundum Jura Civilia *(lib. Ob aes, C. de Actionib. et Obligationib. et in Syntagmate Juris, lib. 14. cap. 3. n. 12.),* non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae; unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in saeculo remanere, ut procuret unde debitum reddat: filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est *(in corp. art.).*

ARTICULUS VII. 914

UTRUM PRESBYTERI CURATI POSSINT LICITE RELIGIONEM INGREDI

(Supr. q. 184. art. 3. et opusc. 18. cap. 25.).

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi: dicit enim Gregor. in Pastor. *(part. 3. cap. 1. admonit. 5.),* quod « ille qui curam animarum suscipit terribiliter admonetur, cum dicitur: *Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam;* et subdit: *Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suae conversationis accipere* »; sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit; cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animae suae, videtur quod non liceat ei, praetermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Praeterea. Quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet: sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, re-

manerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens; ergo videtur, quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Praeterea. Inter actus, ad quos religiones ordinantur, praecipui sunt illi, quibus aliquis contemplata aliis tradit; hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit praedicare, et confessiones audire; ergo videtur, quod non liceat presbytero curato, vel archidiacono transire ad religionem.

Sed contra est, quod in Decr. 19. q. 2. cap.: *Duae sunt leges,* dicitur: « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, et saeculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica se salvare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate ».

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est *(art. 3. huj. q. ad 3. et q. 88. art. 12. ad 1.),* obligatio voti perpetui praefertur omni alii obligationi: obligari autem voto perpetuo, et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie Episcopis, et religiosis: presbyteri autem curati, et archidiaconi non obligantur voto perpetuo, et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur Episcopi; unde Episcopi praesulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extrav. de Reg. et Trans. ad relig. cap.: *Licet:* archidiaconi autem, et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papae, qui solus potest in votis perpetuis dispensare; unde manifestum est, quod diaconis, et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati, et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam: non autem obligaverunt se ad hoc, quod perpetuo archidiaconatum, vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieron. dicit contra Vigil. *(cap. 6. in princ. et incipit.: Multa in orbe):* « Quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur (scilicet religiosi) de quibus argumentaris, et dicis: Si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda, si enim virgines omnes fuerint, et nuptiae non fuerint, interibit genus humanum: rara est virtus, nec a pluribus appetitur »: patet ergo, quod hic timor stultus est, puta si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

ARTICULUS VIII. 915

UTRUM LICEAT DE UNA RELIGIONE TRANSIRE AD ALIAM.

(4. Dist. 27. q. 1. art. 3. q. 1. et 3. Dist. 38. q. 1. art. 4. q. 3. ad 2.).

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem: dicit enim Apost. ad Hebr. 10.: *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam:* Gloss. *(interl.):* « Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria praesumptione a

peccatoribus, vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt »: sed hoc videntur facere, qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem; ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Praeterea. Professio monachorum est arctior, quam professio regularium canonicorum, ut habetur extrav. de Statu Monach. et Can. Reg. cap.: *Quod Dei timorem*: sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum: dicitur enim in Decr. 19. q. 3. *(cap. 2.)*: « Mandamus et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publice lapsus fuerit, monachus efficiatur »; ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

3. Praeterea. Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de praesenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum; quia hoc potest facere religionem intrando; si ergo aliquis licite potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in saeculo, quod videtur esse inconveniens; quia ex hoc plerumque scandalum generari posset; ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est, quod dicitur in Decret. 20. q. 4. *(cap. 1.)*: « Virgines sacrae si pro lucro animae suae propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta Synodus concedit »; et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis; ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

Respondeo dicendum, quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem, vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi, qui relinquuntur: tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, caeteris paribus; unde in Collationibus Patrum *(collat. 14. cap. 5.)* Abbas Nesteros dicit: « Unicuique utile est secundum propositum quod elegit, ut summo studio, ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam elegit semel, professione discedat »; et postea subdit *(cap. 6.)*, rationem assignans: « Impossibile namque est, unum et eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus: quas si quis voluerit pariter affectare; in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullum integre consequatur »; diversae enim religiones praeeminent secundum diversa virtutum opera: potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa: *primo* quidem zelo perfectioris religionis; quae quidem excellentiam, ut supra dictum est *(q. praec. art. 6.)*, non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id, ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum: *secundo* propter declinationem religionis a debita perfectione: puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur; unde in Collationibus Patrum *(collat. 19. cap. 3. 5. et 6.)* Abbas Joannes de seipso dicit, quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica coeperat declinare, et laxius observari: *tertio* propter infirmitatem, vel debilitatem, ex qua interdum provenit, quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris: sed in his *tribus* casibus potest esse differentia: nam in *primo* casu debet quidem

propter humilitatem licentiam petere, quae tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem: si vero de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur extra de Reg. et Trans. ad religionem, cap.: *Licet:* similiter requiritur superioris judicium in *secundo* casu: in *tertio* vero casu etiam est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctionem religionem transeunt, non faciunt hoc praesumptuose, ut justi videantur, sed devote, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod utraque religio, scilicet monachorum, et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitae contemplativae: inter quae praecipua sunt ea, quae aguntur in divinis mysteriis: ad quae ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit, quod sint clerici religiosi; sed ad religionem monachorum non per se competit, ut sint clerici, ut habetur in Decret. 16. q. 1. *(cap.: Nemo potest, et cap.: Alia causa);* et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiae, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieron. ad Rusticum monachum *(epist. 4.): Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis:* non autem e converso, ut habetur in Decret. 16. q. 1. in decreto inducto: sed si monachi sint clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur 19. q. 3. cap.: *Statuimus.*

Ad tertium dicendum, quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius, quam votum simplex, quo quis adstringitur majori religioni: post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne: et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX. 916

UTRUM ALIQUIS DEBEAT ALIOS INDUCERE AD RELIGIONEM INTRANDAM.

(Quodl. 3. art. 11. et 14.).

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam: mandat enim beatus Benedictus in Regula sua *(cap. 58.)* quod « venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus: sed probandum est, an spiritus ex Deo sint »: et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de Institutis Coenobiorum *(cap. 3.);* multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Praeterea. Matth. 23. Dominus dicit: *Vae vobis, qui circuitis mare, et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennae duplo quam vos:* sed hoc videntur facere, qui homines ad religionem inducunt; ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Praeterea. Nullus debet aliquem inducere ad id, quod pertinet ad ejus detrimentum: sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incur-

runt detrimentum; quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem; ergo videtur, quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 26.: *Cortina cortinam trahat;* debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

Respondeo dicendum, quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum praemium merentur: dicitur enim Jacob. ult.: *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum;* et Dan. 12. dicitur, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates;* posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem *triplex* inordinatio: *primo* quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret; quod prohibetur in Decr. 20. q. 3. *(cap.: Praesens)*: *secundo,* si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decret. ibidem, q. 2. cap.: *Quam pios:* nec tamen ad hoc pertinet, si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in saeculo nutriens eum ad religionem: vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam: *tertio,* si mendaciis eum alliciat: imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum invenerit, retrocedat; et sic *novissima illius hominis pejora prioribus,* ut dicitur Lucae 11.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilarium *(can. 24. in Matth.),* verbum illud Domini praenuntiativum fuit perversi studii Judaeorum, quo post Christi praedicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennae filios: quia scilicet peccata pristina, quae commiserunt in Judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt judaicae perfidiae reatum; et secundum hoc non facit ad propositum: secundum Hieron. autem *(in hunc loc. Matth.)* hoc refertur ad Judaeos etiam pro statu illo, in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc, quod ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur « dum esset [al. *erat*] Gentilis, simpliciter errabat: videns autem magistrorum vitia revertitur ad vomitum suum, et Gentilis factus, quasi praevaricator, majori poena fit dignus »; ex quo patet, quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem non est vituperabile: sed hoc solum, quod aliquis ei, qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus; et ideo ille qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad majorem religionem transeat: nisi sit aliquid speciale, quod impediat; puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione: ille vero qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti: et hoc cum dispensatione superioris.

ARTICULUS X. 917

UTRUM SIT LAUDABILE, QUOD ALIQUIS RELIGIONEM INGREDIATUR ABSQUE MULTORUM CONSILIO, ET DIUTURNA DELIBERATIONE PRAECEDENTE.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod non sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, et diuturna deliberatione praecedente: dicitur enim 1. Joan. 4.: *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint:* sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur: dicitur enim Act. 5.: *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud;* ergo videtur, quod magna examinatione praecedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Praeterea. Proverb. 25. dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo:* sed maxime videtur hominis esse causa, quae pertinet ad mutationem status; ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Praeterea. Dominus, Luc. 14., inducit similitudinem de homine, qui vult turrim aedificare, quod *prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum,* ne insultetur ei: *Quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare:* sumptus autem ad turrim aedificandam, ut August. dicit in Epist. *(38.)* ad Laetam, nihil est aliud, quam *ut renuntiet unusquisque omnibus, quae sunt ejus:* contingit autem quandoque, quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cujus figura, 1. Reg. 17., dicitur, quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum; ergo videtur, quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione praemissa, et multorum consilio habito.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 4., quod ad vocationem Domini Petrus, et Andreas, *relictis retibus, continuo secuti sunt eum:* ubi Chrysostomus dicit super Matthaeum *(hom. 14.):* « Talem obedientiam Christus quaerit a nobis, ut neque instanti temporis moremur ».

Respondeo dicendum, quod diuturna deliberatio, et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philos. dicit in 3. Ethic. *(cap. 3.):* in his autem quae sunt certa, et determinata, non requiritur consilium: circa ingressum autem religionis *tria* possunt considerari. *Primo* quidem ipse religionis ingressus secundum se; et sic certum est, quod ingressus religionis est melius bonum: et qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc consilium dedit; unde August. dicit in lib. de Verbis Dom. *(serm. 7. cap. 2.):* « Vocat te oriens, idest Christus, et tu attendis occidentem, idest ad hominem mortalem, et errare potentem ». *Alio modo* potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus, qui est religionem ingressurus; et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinae, secundum illud Isa. 40.: *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilae, current, et non laborabunt, ambulabunt, et non deficient:* si tamen sit aliquod speciale impedimentum (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio, et consilium cum his, de quibus speratur quod prosint,

et non impediant; unde dicitur Eccli. 37.: *Cum viro irreligioso tractas de sanctitate, et cum injusto de justitia?* quasi dicat, *Non;* unde sequitur: *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto:* in quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda; unde Hieronymus dicit in Epist. *(103.)* ad Paulin.: « Festina, quaeso te, et haerentis in solo naviculae funem magis praescinde, quam solve ». *Tertio* autem *modo* considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his, qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Probate spiritus, si ex Deo sint,* locum habet in his quae dubia sunt, utrum spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione; utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat; et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur: sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit a spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam: nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo; quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod a Deo est, est incorruptibile: alioquin creaturae corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichaei dicunt: neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere; quod etiam est haereticum: sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia, et mutabilia facit, secundum illud Isa. 46.: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet;* et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit a Deo; quia *certa discussione non eget,* ut dicit Gloss. *(interl.)* super illud 1. ad Thess. ult.: *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quod sicut *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur ad Gal. 5.; ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Michaeae 7.: *Inimici hominis domestici ejus;* unde Cyrillus exponens illud Luc. 9.: *Permitte me renuntiare his qui domi sunt,* dicit *(hab. in Cat. aur. D. Thom.):* « Quaerere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit: nam communicare proximis, et consulere nolentes aequa sapere, indicat adhuc utcumque languentem, et retrocedentem: propter quod audit a Domino: *Nemo cum posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei:* aspicit enim retro, qui dilationem quaerit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi ».

Ad tertium dicendum, quod per aedificationem turris significatur perfectio christianae vitae: abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad aedificandam turrim: nullus autem dubitat, vel deliberat, an velit habere sumptus; vel an possit turrim aedificare, si sumptus habeat: sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat: similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quae possidet; vel si hoc faciendo; ad perfectionem pervenire possit: sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quae possidet: quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest* (ut ibidem subditur) *Christi esse discipulus;* quod est turrim aedificare: timor autem eorum, qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur; unde August. dicit 8. Confess. *(cap. 11.):* « Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri, et puellae,

ibi juventus multa, et omnis aetas, et graves viduae, et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris, quod isti, et istae? An isti, et istae in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? projice te in eum: noli metuere: non se subtrahet, ut cadas: projice te securus, exipiet te, et sanabit te ».

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum; quia *arma Saulis,* sicut Glossa *(interl. sup. illud 1. Reg. 17.: Et deposuit ea)* dicit, « sunt legis sacramenta, tamquam onerantia »: religio autem est suave jugum Christi; quia, ut Gregorius dicit in 4. Moral. *(cap. 30.),* « quid grave mentis nostrae cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, praecipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus refectionem divinae fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum: ad quam nos perducat ipse qui promisit, Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

FINIS SECUNDAE SECUNDAE PARTIS.

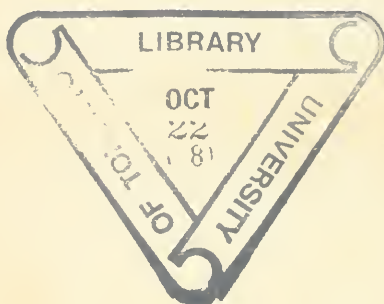
INDEX QUAESTIONUM

QUAE IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR

Imprimatur.

F. Augustinus Bausa O. P.

S. P. A. Magister.


LIBRARY
OCT
22
81
UNIVERSITY
OF TO